

Trierer
Theologische Zeitschrift
1949

58. Jahrgang des
PASTOR BONUS



V 106

PAULINUS-VERLAG TRIER

1949/263

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium
des Bischöflichen Priesterseminars in Trier

unter Schriftleitung von Theol.-Professor Dr. Joseph Höffner, Trier
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Inhalt des Jahrgangs 1949

AUFSÄTZE

Barbel, Joseph, Die Patrologie im französischen Sprachgebiet in der Kriegs- und Nachkriegszeit (1940—1947*)	308, 375
Bartz, Wilhelm, Christentum — Halt und Heimat	27
— Una Sancta. Ein Bericht über sechs einschlägige Schriften*)	228
Brühl, Franz, Kino im Dorf*)	248
Calmes, Michael, Seelsorgliche Aufgaben bei der Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten	51
Drutschmann, Martin, Freuden und Nöte der Ostvertriebenenseelsorge*)	56
Fuchs, Josef, Vom Sinn der Ehe	65
Gemmel, Jakob, Methodisches zur Konkordatsfrage*)	241
Haacke, Rhabanus, Zeltlager-Kaplan*)	251
Heilweck, Hermann, Die Frage Knaus-Ogino auf der Beurer Ärzte- tagung 1949*)	298
Heintz, Albert, Kirchliche Eheschließung durch Stellvertreter	280
Höffner, Joseph, Neue Ehe- und Familienpolitik in der Sowjetunion	183
— Zur Vorgeschichte des Reichskonkordats*)	243
— Kirchliche Stellungnahme zur „Sozialisierung“*)	244
— Besinnung der Nachkriegs-Seelsorge. Rückblick 1945 bis 1949*)	306
Kammer, Carl, Die päpstliche Mahnung vom 5. Juni 1948 über die Teil- nahme von Katholiken an ökumenischen Versammlungen*)	115
— „Vorschule der Weisheit“ (Besprechung)*	123
— Der Rotaryklub*)	378
Kempf, Wilhelm, Versuch einer ersten Einführung in die Gedankenwelt der modernen Tiefenpsychologie*)	302
Lenz, Joseph, Der moderne deutsche und französische Existentialismus	99, 204, 327
Lorscheid, Bernhard, Die häufige Beichte im Lichte der Enzyklika „Mystici Corporis“	108
Lortz, Joseph, Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spät- mittelalter	1, 212, 257, 347
Meid, Peter, Ortskirchensteuer oder Diözesankirchensteuer?	149
von Nell-Breuning, Oswald, Wiedergutmachung	286
Oesterle, G., OSB, Die Form der Eheschließung für die „nati ab acatholicis“*)	113
— Schweigen der Braut bei der Erklärung des Ehwillens*)	246
Puschmann, Bernhard, SAC, Der Begriff des Sanktuariums. Ein Bei- trag zum Fragenkreis des Gnadenortes	138
Schau auf Heribert, Menschenkunde im Dienst der Seelsorge und Erziehung (Besprechung)*)	190
Schuth, Johannes, Eine Koblenzer Episode im „Kölner Ereignis“ von 1837*)	374
Schwertschläger, Rudolf, Zur Ethik der Jugendfreundschaft	321
Seelhammer, Nikolaus, Zur Frage der Kollektivschuld	38
— Die periodische Enthaltung als Ausweg aus der Ehenot	166
Thomas, Alois, Bischof Hommer von Trier und seine Stellung zur Mischehenfrage	76, 358
— Colonia Sacra / Festgabe für Wilhelm Neuß*)	118
— Gemeinschaften des Mittelalters*)	122
— Geschichtlicher Beitrag zur Pfarrei Bausendorf*)	314
Thomas, Johannes, In piam memoriam Georg Bernanos, des großen Gestalters neuerzeitlichen Priestertums	91

*) Übersichten und Berichte

Wehr, Matthias, Priesternachwuchs und Priestererziehung im Bistum Trier	193
Weier, Joseph, Die Ferntrauung von Nichtkatholiken nach katholischem Kirchenrecht	283
— Zur Ferntrauung von Nichtkatholiken (Nachtrag*)	379

BESPRECHUNGEN

Adam, August, Die Tugend der Freiheit (Seelhammer)	126
Adam, Karl, Una Sancta in katholischer Sicht (Bartz)	235
Algermissen, C., Das werdende Menschenleben (Seelhammer)	127
— Kirche und Gegenwart (Chardon)	256
Ammann, A. M., Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus (Ign. Backes)	125
Aristoteles, Über Hauswirtschaft (Höffner)	319
Asmussen, Hans, Gelegen oder ungelegen. Predigten (Chardon)	316
Balmer-Basilus, H. R., Die Friedensaufgabe (Höffner)	192
Baumann, Richard, Herr, bist Du es? (Bartz)	235
Berkenkopf, Paul, Aufbau und Aufgaben einer berufsständischen Wirtschaftsordnung (Höffner)	192
Bernhart, Jos., Franz von Assisi (Ign. Backes)	383
Böckeler, Maura, Das große Zeichen (Ign. Backes)	380
Bopp, Linus, Erlösung nach M. Deutingers Betrachtungen über das Reich Gottes (Ign. Backes)	126
Brillant, Maurice, Le plus bel amour (Seelhammer)	127
Casel, Odo, Das Christliche Kultmysterium (Ign. Backes)	125
Deimel, Ludw., Clemens August, Graf von Galen (Bartz)	128
Demal, Willibald, Praktische Pastoralpsychologie (Höffner)	256
Diekamp, Franz, Katholische Dogmatik, Bd.I. (Ign. Backes)	380
Dolezich, Gabriele, Caterina von Siena (Ign. Backes)	383
Engel, Joh., Das Magnifikat (Ketter)	381
Ermecke, G., Der Familiarismus (Höffner)	64
Esch, J. B., Briefe an Dich (Ign. Backes)	380
Even, Joh., Die politische Fibel des Marxismus (Höffner)	192
Felder, H., Jesus von Nazareth (Ign. Backes)	380
Flügel, H., Mensch und Menschensohn (Ketter)	62
Garrigou-Lagrange, R., Die drei Bekehrungen und die drei Wege (Ign. Backes)	125
Görres, Ida Fr., Nokturnen (Höffner)	384
Greffin, G., und Moral, R., Das Eherecht (Schauf)	127
Grote, M., An den Ufern der Weltstadt (Höffner)	316
Grimm, L., Maria in unserem Glauben und Leben (Ign. Backes)	383
Guardini, R., Theologische Gebete (Ign. Backes)	383
Hartung, Fr., Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte (Höffner)	317
Hasebrink, J., Das Neue Testament (Ketter)	61
Hechelmann, A., Leben im Heiligen Geist (Ign. Backes)	383
Hegel, E., Colonia Sacra (Al. Thomas)	118
Heinen, W., u. Höffner, Jos., Menschenkunde (Schauf)	190
Hengstenberg, H. E., Die Marienverehrung (Ign. Backes)	254
Herbermann, N., In memoriam P. Friedr. Muckermann (Bartz)	316
Hick, L., Die Staatsgewalt im Lichte des N. T. (Ketter)	381
Hoffmann, K., Schlaglichter. Belege und Bilder aus dem Kampf gegen die Kirche (Bartz)	315
Hollós, F. T., Die gegenwärtige Rechtstellung der kath. Kirche in Deutschland (Höffner)	244
Hügel, Fr. v., Religion als Ganzheit (Ign. Backes)	124
— Inneres Leben (Ign. Backes)	125
Jahrbuch, katholisches, 1948/49 (Höffner)	191

*) Übersichten und Berichte

Jostock, P., Die sozialen Rundschreiben (Höffner)	191
Junker, H., Jobs Leid, Streit und Sieg (Ign. Backes)	59
Jüssen, Kl., Tatsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens (Ign. Backes)	255
Könn, Jos., Die Idee der Kirche (Ketter)	61
Kraus, A., Die vierte Bitte (Ketter)	381
Kromer, K., Heirat und Scheidung (Schauf)	256
Kuhaupt, H., Der neue Himmel und die neue Erde (Ketter)	61
Leicher, A., Leben aus dem Herzen des Gott-Menschen (Ign. Backes)	383
Leiden und Sieg des Herrn (Ketter)	383
Lenz, Hub., Der Schlußstrich (Seelhammer)	126
Lenz, Jos., Vorschule der Weisheit (Kammer)	123
Lesanunier, M., Das innere Gebet (Ign. Backes)	126
Lorscheid, B., Das Verhältnis der Freiheit des Menschen zur Barmherzigkeit Gottes nach Hilarius v. Poitiers (Ign. Backes)	126
Lortz, J., Die Reformation als religiöses Anliegen heute (Bartz)	239
Marquardt, G., Des Meisters Vorbild (Ketter)	383
Meid, Ed., Der katholische Seelsorger (Ign. Backes)	384
Montcheuil, Yves de, Grundfragen des inneren Lebens (Seelhammer)	127
Murphy, R., A Study of Psalm 72 (Junker)	59
Nell-Breuning, O. v., Wörterbuch der Politik, Heft I—III (Schauf)	317
Pascher, Jos., Theologie des Kreuzes (Ign. Backes)	125
Paulsen, A., Soziale Gerechtigkeit (Höffner)	192
Pieper, J., Kleines Lesebuch von den Tugenden (Seelhammer)	127
Portmann, H., Kardinal von Galen (Bartz)	128
— Dokumente um den Bischof v. Münster (Bartz)	128
Rahft, J., Vom Dogma und vom lebendigen Geist (Ign. Backes)	380
Rehbach, A., Katholische und evangel. Glaubenswelt (Bartz)	231
Rommen, H., Die ewige Wiederkehr des Naturrechts (Höffner)	64
Rudloff, L. v., Kleine Laien-Dogmatik (Ign. Backes)	380
Rüther, J., Briefe an Bernhard (Seelhammer)	127
Schiel, H., Die sieben Siegel. Wege zur Bibel (Ketter)	381
Schilling, O., Die sozialen Enzykliken (Höffner)	191
Schmaus, M., Von den letzten Dingen (Ign. Backes)	254
Schmid, J., Das Evangelium nach Matthäus (Ketter)	63
Schmitz, J., Von katholischer Witwenschaft (Ketter)	61
Schreiber, Georg, Gemeinschaften des Mittelalters (A. Thomas)	122
— Zwischen Demokratie und Diktatur (Höffner)	243
Schug, Peter, Beiträge zur Geschichte der Pfarrei Bausendorf (A. Thomas)	314
Schwarz, K., Friedrich von Spee (Bartz)	315
Söhngen, G., Aus der Theologie der Zeit (Ign. Backes)	124
Stählin, W., Katholisierende Neigungen in der evangel. Kirche (Bartz)	228
Stecher, A., Zeitwahl in der Ehe (Schauf)	256
Teilkamp, A., Hammer und Sichel über China (P. Robert)	316
Ternus, J., Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage (Ign. Backes)	255
Thieme, K., Jeremias (Junker)	59
Tiburtius, J., Christliche Wirtschaftsordnung (Höffner)	64
Tomborg, V., Die Grundlagen des Völkerrechts (Schauf)	318
Turegg, K. E. v., Deutschland und das Völkerrecht (Schauf)	319
Tyciak, J., Der dogmat. Schriftbeweis bei M. J. Scheeben (Ign. Backes)	380
Valeske, U., Die Stunde ist da (Bartz)	229
Voigt, A., Geschichte der Grundrechte (Höffner)	317
Walter, Eugen, Das Gebet des Herrn (Ketter)	60
— Christus und der Kosmos (Ketter)	381
Wegener, J., Fatima (Ign. Backes)	255
Wikenhauser, A., Offenbarung des Johannes (Ketter)	63
— Das Evangelium nach Johannes (Ketter)	382
Wittig, Jos., Novemberlicht (Joh. Thomas)	384
— Karfunkel (Joh. Thomas)	384
Wunderle, G., Arzt und Mystik (Ign. Backes)	384
Zimmer, F., Franz von Sales (Ign. Backes)	383
Zweifel, Emil, Die rechtliche Natur der Vereinbarungen zwischen den Staaten und dem Apost. Stuhl (Gemmel)	241

V 106

51 13



TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

58. JAHRGANG DES
PASTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

- Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spät-Mittel-
alter / DDr. Joseph Lortz 1
- Christentum — Halt und Heimat /
Dr. Wilhelm Bartz, Konz-Karthus 27
- Zur Frage der Kollektivschuld /
Dr. Nikolaus Seelhammer 38
- Seelsorgliche Aufgaben bei der Bekämpfung der Geschlechts-
krankheiten / Dr. Michael Calmes 51

ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

- Freuden und Nöte der Ostvertriebenen-seelsorge /
Martin Drutschmann, Flüchtlingspfarrer 56

BESPRECHUNGEN 59

HEFT 1/2

JANUAR/FEBRUAR 1949

PAULINUS-VERLAG - TRIER

Marmor

ist edelster Naturstein in vielen tausend Jahren zu feierlicher Farbenpracht gewachsen.

Der weihenvollen Würde des Gotteshauses mit den schönsten Gaben der Erde ein festliches Gewand zu geben, das ist seit fast hundert Jahren eine schöne Aufgabe unseres Werkes.

MARMOR SCHÜLLER, Werk: TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 · Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen Neuerscheinungen.

WERKSTÄTTEN FÜR CHRISTLICHE KUNST

Josef Kickartz / Wittlich (Rhld) / Schliessfach 24

*Ausführungen von ganzen Kirchengestaltungen nach eigenen und
gelieferten Entwürfen in Holz und Stein, handgeschnitzte Kreuzfixe
aller Art, Heiligenfiguren (Statuen), Weihnachtskrippen, Altäre,
Beicht- und Betstühle, Kommunionbänke*

Profane Arbeiten / Renovierung alter Kunstwerke

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier.

Schriftleiter: Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Xaveriusstift (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstr. 5 (Alttestamentl. Exegese); Domkapitular Prof. Dr. Peter Ketter, Trier, Domfreiheit 4 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbach 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Weberbach 72 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbach 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Paulinstr. 64 (Moraltheologie); Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbach 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32. Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kutzbachstraße 15. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spät-Mittelalter

In memoriam Sebastian Neckle († 1945)

Von Universitätsprofessor DDr. Joseph Lortz, Münster i. W.

Ergiebigkeit der historischen Betrachtung hängt nicht nur von der Kenntnis der einzelnen Tatsachen ab. Umfassender und entscheidender wirkt sich aus die richtige, die füllige oder umgekehrt die zu dürftige Auffassung vom Wesen des Geschichtlichen.

Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile; oder dieses Ganze ist tot. Die Geschichte aber war lebendiger Strom. Wir besitzen von ihm nur Überbleibsel. Beides bewirkt, daß auch die Rechnung des zurückgewandten Deuters nie ganz aufgehen kann. Und dies ist eines der stärksten Erlebnisse des Historikers: je intimer er an seinen Gegenstand herankommt, je vielseitiger er ihn packt, desto weiter scheint sich dieser gleichzeitig zu entfernen, sich dem Verstehen und Deuten zu entziehen.

Für Zeiten, in denen die Fülle der Quellen das Material massenweise vor uns aufhäuft, wird diese Erkenntnis besonders schmerzlich. In Angelegenheiten, die bis heute mit zum leidvollen Schicksal der Welt gehören, kann sich dieses Empfinden bis zu einer Art Qual steigern. Wenn man die Frage nach den 'Ursachen' der Reformation so umfassend wie möglich stellt, scheint immer wieder die Reformation als unausweichlich vor uns zu treten. Je mehr man aber das Wesen der Reformation erfaßt, d. h. ihre Unterlagen mit ihren Ansprüchen vergleicht, desto rätselhafter wird, wieso und warum die Reformation hat kommen können. Zum Beispiel: in der Eigenart Luthers gibt es tief aufschlußreiche Details und gibt es besonders die ungeheure persönliche Gewalt, welche dieses Kommen erklärlich machen. Und doch wird es gerade vor seinem religiösen Ernst zum Rätsel, warum er so gar nicht sah, wie sehr seine tiefsten Anliegen' in der Wirklichkeit der römischen Kirche gesichert waren.

¹ Zu diesem Komplex wäre besonders in der heutigen ökumenischen Lage sehr vieles zu sagen. Es ist nichts weniger als eine nebensächliche Doktorfrage, das Anliegen Luthers von der theologischen Formulierung zu trennen. Und wenn auch Sommerladt (bei Sasse S. 95) die Notwendigkeit betont, auch Luthers theologische Form zu wahren, so trifft das für wichtigste Materien in Luthers Verkündigung nicht zu. Muß doch z. B. Sommerladt selbst ebd. S. 117 zugeben: „Im Grunde ging es Luther dabei nicht darum, die Weise der Gegenwart Christi genau zu bestimmen.“ Das ist sicher eine Minderbewertung der theologischen Einkleidung gegenüber dem religiösen Anliegen der Realpräsenz. Vollends für den Angriff Luthers auf die Messe, auf das sakramentale Priestertum sind die religiösen Uranliegen des Reformators von seinen eigenen theologischen Formulierungen und allerdings auch von seinen Schlußfolgerungen so weit entfernt, daß diese wie durch einen breiten Graben von der katholischen Lehre getrennt, jene aber in der katholischen Lehre voll gewahrt sind. S. dazu jetzt meine 'Reformation als religiöses Anliegen heute' (Trier 1948).

Die hier zutage tretende Kurzsichtigkeit Luthers und seine entsprechenden objektiven Fehlzeichnungen des ‚Papismus‘ haben nach den Verlästerungen der Humanisten jenes Zerrbild vom Zustand der Kirche im Spätmittelalter geschaffen, das bis vor wenigen Jahrzehnten dem Urteil der Zünftigen und Nichtzünftigen als Unterlage diente.

Aber auch noch in der Kirchengeschichte von Hermann Schuster (Das Werden der Kirche. Berlin 1941) mit Beiträgen von v. Campenhausen und Dörries liest man S. 204 die maßlose Behauptung: „Die sittliche Verwahrlosung der meisten (!) Glieder des Mönchstandes wird nicht nur durch den Spott der Dunkelmännerbriefe (!) belegt, sondern durch“ . . . die Jetzertragödie! Weil es so viele heilige „Stätten, Zeiten, Personen, Einrichtungen und Bräuche“ gab, ist „das Land voll Götzenbilder“ (zu Apg 17, 16). Auf den vielen Bildern der Krönung Mariä erscheint diese dem Verfasser „als dritte Person der Trinität“ (S. 206). „Der Herr Christus war durch die scholastische Theologie den Gläubigen entfremdet.“ Daß in den Gebetsbruderschaften auch (und, trotz vieler nomistischer Vereinzelung, in welcher Kraft! s. aber auch unten S. 16, Anm. 11!) der Gedanke der Gemeinschaft der Heiligen wirkte, wird gar nicht gesehen (S. 207). Die gesamte damalige „vulgäre kirchliche Praxis . . . bedeutete eine Verkehrung des Evangeliums in sein Gegenteil“ (S. 207 f.)².

Umgekehrt zeigt sich nicht selten auf katholischer Seite eine gewisse Scheu, die wirklich vorliegende Zersetzung zuzugeben. Es handelt sich nicht mehr um die frühere Sturheit, man äußert sich heute mit verfeinerter Methode; aber doch zeichnet sich eine Tendenz ab, nicht nur das Bild aufzuhellen, sondern von ihm sich abzuwenden.

Je mehr das Bild aufgehellt werden kann, je mehr katholische Kräfte in der vorreformatorischen Zeit nachgewiesen werden können, desto besser, selbstverständlich. Aber keine Bagatellisierung und keine Abwendung kann der Wahrheitsfindung dienlich sein! Außerdem macht solche Methode das Kommen der Reformation abermals zu einem noch quälenderen Rätsel. An der Lösung dieses Rätsels haben wir aber alle ein nicht nur wissenschaftliches Interesse.

Die vom Stifter der Kirche vorausgesagte Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden hat sich so stark auf Umwegen und durch so viel mangelhafte Verwirklichungen hindurch vollzogen, daß kein Mensch sie hätte voraussehen können. Viele Einzelheiten und ganze Reihen dieser Entwicklung scheinen auf den ersten Blick so wenig der Ehre Gottes und dem Willen des Stifters der Kirche und also der Wahrheit und Heiligkeit der Kirche selbst zu entsprechen, daß es gerade dem ‚frommen‘ Menschen oft schwer fiel und schwer fällt, die Wirklichkeit dieser Mangelhaftigkeiten zuzugeben. Das ist zwar menschlich ver-

² Ganz anders überlegen und sachlich meistert diese Dinge Wilh. Schubart, Christentum und Abendland, München 1947 S. 175–219.

ständig, aber doch seltsam. Denn niemand, so sollte man meinen, ist besser gerüstet, alles Wirkliche als tatsächlich gegeben ohne Hemmung hinzunehmen, als der Glaubende, für den nach den Worten des Herrn nichts geschieht ohne den Willen des Vaters, und sei es das Ende eines Spatzes, der vom Dache fällt. Und doch bleibt es eine betrübliche Tatsache, daß die gläubige Geschichts- und Kirchengeschichtsschreibung auch in wichtigen Fragen nicht nur einmal von der ungläubigen oder von der kirchlich nicht ernst gebundenen christlichen Forschung zur Aufgabe unhaltbarer Thesen über den historischen Verlauf der Entwicklung der Kirche hat gezwungen werden müssen. Die Tatsache ist oft gegen die katholische Forschung an sich ausgenützt worden und muß noch heute diesem Zweck dienen.

Man kann Folgendes dazu bemerken. Der angezogene Tatbestand ist für uns Katholiken belastend und darf insofern von Gegnern zu recht gegen uns angeführt werden; aber jede daraus gezogene grundsätzliche Folgerung des Inhaltes, eine streng kirchliche Bindung verhindere die volle Erkenntnis der geschichtlichen Wahrheit, ist leicht zu widerlegen. Jenes Versagen kirchlich gebundener Forschung kam nicht aus dem Wesen katholischer Haltung, sondern aus deren Fälschung, weil sie nämlich mit ihren eigenen Grundanschauungen nicht ernst machte. Die großen Leistungen katholischer Kirchengeschichtsforschung des 17. und 18. Jahrhunderts, die Grundlegung der eigentlichen modernen kritischen historischen Wissenschaft sind, genügen allein zur Erhärtung dieser Behauptung. Was jenes Versagen herbeiführte, war — soweit das Formale in Frage steht — unerleuchteter Eifer und mangelnde innere Freiheit, war ungenügende Realisierung des Vorsehungsgedankens.

Eines der Gebiete, deren Darstellung immer wieder beträchtlich unter diesem Versagen zu leiden hatte, ist der Komplex der kirchlichen Mißstände im späten Mittelalter.

Gewiß ist das Problem der spätmittelalterlichen Mißstände seit Lamprecht — Finke — Janssen — Pastor so oft, so materialgehäuft behandelt worden, hat so starke Wandlungen der Methode und der Gesamtbeurteilung durchgemacht, daß man begreifen kann, wenn man des Themas fast überdrüssig geworden ist; und wenn man also, wie angedeutet, da und dort versucht, die Aufmerksamkeit abzulenken. Diese Tendenz zeichnet sich auch bei einigen katholischen Besprechungen meines Buches über die Reformation in Deutschland^a ab. Leider hat keine versucht, das Problem genauer zu formulieren, es der Klärung näher zu bringen und Andeutungen zu beweisen.

Einen Versuch, die Dinge breiter und tiefer zu fassen, brachte Wilhelm Neub^a. Aber sein Versuch, die ‚Schuld‘ zum guten Teil auf außer-

^a Freiburg³ 1940; neue Auflage im Erscheinen.

^a Siehe Literaturverzeichnis am Schluß des Beitrags.

kirchliche Faktoren abzuwälzen (nicht nur von daher zu erklären!)), läuft doch eigentlich darauf hinaus zu behaupten, daß es Krankheiten und kranke Organismen nicht gebe, sondern nur üble Parasiten, die einen gesunden Organismus anfallen.

Andererseits haben wir jene seit drei Jahrzehnten wachsende Literatur, teils in Grevings RST, teils in selbständigen Einzelmonographien, besonders in Finkes Vorreformationsgeschichtlichen Forschungen, die sich bemühen, das Material für einzelne Sachgebiete und Landschaften exakt zu erarbeiten⁶.

Insgesamt zeigt aber kaum eine dieser wichtigen Leistungen eine einheitlich durchgeführte, die Möglichkeiten der Analys erschöpfende Methode. Die Maßstäbe wechseln auch innerhalb derselben Arbeit. Das Komplex der Geschichte wird sehr oft nicht annähernd genügend auseinandergefaltet. Es bleibt ein Gefühl der Unsicherheit.

Es sollte nicht notwendig sein, eigens zu betonen, daß eine immer genauer werdende Erfassung des spätmittelalterlichen kirchlichen Bestandes unerläßlich ist. Nur durch saubere Feststellung der kirchlichen Verhältnisse in den einzelnen Ländern, Landschaften und Diözesen zu Ende des Mittelalters, und dies wieder nach den einzelnen Gebieten des Lebens und für die einzelnen Stände, kann uns nach und nach die notwendige intime Kenntnis der Kirche am Ende des Mittelalters, und das heißt auch am Vorabend der Reformation, vermittelt werden.

Indes, mit der notwendigen Erarbeitung des Materials ist die Erledigung der Aufgabe erst begonnen, nicht zu Ende geführt. Es geht eigentlich um die Frage nach dem Wesen der Kirche: das heißt auch, des Menschlichen in der Kirche, dies aber in der besonderen Lagerung des Spätmittelalters. Und so ist es auch heute eine wichtige Aufgabe, immer wieder den Versuch zu unternehmen, an Hand des bereits bekannten Materials durch bessere, vertieftere und verfeinertere Fragestellung den ganzen Komplex zu durchleuchten, um auf eine sachgerechtere Frage eine genauere Antwort oder genauere Antworten zu erhalten.

I.

Zum Begriff des spätmittelalterlichen Mißstandes und zur Methode seiner Erforschung

„Mißstände“ (und entsprechend „Reform“) sind nicht ein isoliertes Thema der spätmittelalterlichen Kirchengeschichte, sie sind das kirchengeschichtliche Thema dieser Zeit und wurden auch schon damals von weiten Kreisen in allen Nationen als das Anliegen empfunden (J.

⁶ Aus dieser Reihe möchte ich das Buch von Braun über den Klerus des Bistums Konstanz besonders herausheben. Es enthält in einzelnen Partien so treffende und in der gut begründeten Zusammenfassung so aufklärende Bemerkungen, wie man sie so noch nicht gelesen hat.

Haller, Papsttum und Reform I (1903) 3; Gerson bei Redlich 9f.). Sie sind aber auch sachlich nicht ein isoliertes Gebiet. Mißstände und Schisma und unkorrekte oder verwirrende Theologie und formalrechtliches Denken hängen gemäß den Lebensgesetzen, die der Herr seiner Stiftung mitgab, engstens zusammen. Das abendländische Schisma zum Beispiel ist unmittelbarster Ausfluß der groben Mißstände an der Kurie (die überall hin ausstrahlen), die Konziliaridee wird durch das Schisma aus dem Gebiet der Literatur herausgehoben und rückwirkend wieder zu einem gefährlichen Agens der Theologie (das bleibt auch dann wahr, wenn man beim Konziliarismus den Charakter einer Notlösung besonders betont). Die Konziliaridee selbst aber ist wieder in maßgeblichen, ständisch und national, demokratisch und aristokratisch, englisch, französisch, spanisch und deutsch beeinflussten Forderungen eine Darstellung desselben unchristlichen Egoismus, der das Genießen der Kirchenleute an die Stelle des Dienens am Christenvolke gesetzt hatte. Ohne die Mißstände: kaum Wikliff, kaum Hus. Denn, beide erwachsen intim aus dem Kampf gegen den säkularisierten, egoistischen Universalismus der damaligen Kurie in der Pfründenvergabe einerseits, sind andererseits Exponent des sich erhebenden nationalen Egoismus. Sogar so eingewurzelt und allgemein verbreitet waren diese Mißstände im 15. Jahrhundert, daß sie für das damalige Bewußtsein vielfach den Charakter des Mißstandes eingeübt hatten, und selbst vom kanonischen Recht, falls die erforderlichen Dispense gegeben waren, einfach als Tatsache hingenommen wurden⁶.

Cognitio non est nisi de universalibus. Das gilt auch für unsere Frage. Man muß versuchen, hinter den zahllosen Einzelheiten gleichartige Zuständlichkeiten und gleichartige Kräfte zu fassen. Also muß man die Beobachtungsbasis möglichst weit nehmen. Dabei ist die Gefahr, Späteres in Früheres unberechtigt hineinzutragen, zu vermeiden.

Diese Verbreiterung der Beobachtungsbasis führt, wenn man den Komplex ganz durcharbeiten wollte, chronologisch viel weiter zurück, als der Begriff Spätmittelalter andeutet; andererseits sind die Zeitspannen, für die ein irgendwo erkennbarer Zustand als kennzeichnend angesprochen wird, je nachdem erheblich kürzer zu fassen als vielfach üblich. Etwa: 1508 starben mit einem Schlage alle Bischöfe Westfalens, von

⁶ Braun 66. Sowohl für die Feststellung der Werte und Mängel wie für ihre Bewertung bedeutet eine atomisierende Isolierung eine große Gefahr, die für eine theologische Betrachtung innerhalb der *communio sanctorum* noch steigt. Päpste, Kardinäle, Kurie, Bischöfe, Pfarrer, Altaristen, Theologen, Mönche, Kirchenvolk, Stadt und Land: eine innere Gemeinschaft, sich gegenseitig belebend und (oder) belastend. — Für die Feststellung kann es sich also natürlich auch nicht mehr handeln um die im Kampf gegen die Reformation und lange nachher viel geübte Methode, deren sich etwa Fabri an Adrian VI. rühmt: „fünf und dreißig mißbreuch oberantwort zu haben.“ Helbing 38. (Die Titel der abgekürzt zitierten Werke s. am Schluß.)

Osnabrück, Münster, Minden, Paderborn und Köln. Sie waren zusammengegangen in der Reform des Klerus. Nach ihnen aber kamen „Männer, welche die hohen Aufgaben ihres Amtes nicht einmal erfaßten, geschweige denn daß sie dieselben in so ernsten Zeiten erfüllt hätten“ (Lineborn, Reformation 167). Nun bekennt aber Vincke, der dies zitiert, selbst: Die Bischöfe von etwa 1370 bis über 1450 hinaus seien nur mit Regierungsgeschäften beschäftigt gewesen. Das bedeutet doch, daß die gewissen Reformansätze unter den 1508 verstorbenen Bischöfen höchstens eine Episode innerhalb von etwa 50 Jahren waren, wobei aber am System selbst nichts geändert wurde. In Zwickau wurde der Streit Klerus-Bettelorden 1462 geschlichtet, er braucht also vor der Reformation nicht wieder aufgelebt zu sein. Vielmehr ist wahrscheinlich, daß er nicht mehr aufkam, weil die Barfüßer und der Rat kurz vor der Reformation in gutem Einvernehmen standen (Dölle, Kursachsen 37).

Die uns gestellte Frage ist eine kirchengeschichtliche. Sie muß also auch wesentlich ausgehen und befruchtet oder gelenkt werden von den Notwendigkeiten der Kirche und den Kategorien der Theologie. D. h. sie muß wesentlich christlich-religiös betrachtet werden. Die Grundgesetze, die Jesus seiner Kirche einpflanzte, müssen Maßstab sein.

Das Erste: nur durch ein starkes Abstufen innerhalb dessen, was man als Mißstände oder als deren Verneinung ansieht, können wir der Wahrheit nahe kommen. Wir wissen z. B. heute bereits, daß die Verhältnisse in zahlreichen Klöstern zu Beginn der Reformation besser waren, als das seit Luther allmählich selbstverständlich gewordene Urteil es behauptete. Wenn solche Klöster ohne Wanken dem angestammten Glauben und der Regel die Treue hielten, jahrelang, bis sie endlich der äußerlichen Übermacht des städtischen Rates erlagen, so liegt darin ein eindringlicher Beweis, daß bei ihnen von einem sittlichen und religiösen Tiefstand keine Rede sein kann. Dort war noch Gesundheit. Aber nach dieser ziemlich leichten Feststellung beginnt erst die eigentliche Problematik, hat sich die Analyse erst zu bewähren, gleich fern von aller Schwarzmalerei wie von aller kleingläubigen Apologetenmanier und weit über schnell-schlüssige Kurzsichtigkeit hinaus. Mit dem für jene Klöster angezogenen Tatbestand selbst ist das Urteil „kerngesund“ noch längst nicht gerechtfertigt (Doelle, Kursachsen S. 28), zumindest ist es nicht erschöpfend. Die Aussage bleibt zu allgemein. Erasmus blieb in der Kirche und sagte sich von Luther los. Das war ein großer Erfolg der Kirche, oder genauer gesagt für die Kirche. Aber selbst die eifrigsten Lobredner des Humanistenfürsten werden nicht so anspruchslos sein, in dieser Entscheidung für sich allein einfach einen vollen Beweis dafür zu finden, daß es seitdem im Leben und Werk des großen Mannes nichts kirchlich Zersetzendes mehr gegeben habe. Wir werden also nach tieferen Kate-

gorien fragen müssen. Die Feststellung der Kraft des Glaubens und der Liebe, und daß aus ihnen gelebt wurde, wäre das Erste; leider sind die Quellen hier oft sehr schweigsam. Also fragen wir: schöpferisch oder nur korrekt? Initiative oder brave Gewohnheit? Ganz entscheidend ist eben nie und nirgends der hic et nunc sich darstellende Zustand an sich, sondern es kommt auf die Art und die Struktur und die Tendenz der Kräfte an, die diesen Zustand tragen. Wird der Zustand noch gehalten, obschon er von innen her geschwächt ist, obschon er vielleicht seiner Basis gemäß sich auflösen müsste? Oder zeichnet sich ein Prozeß der Kräftigung ab? In welchem Umfange darf die angezogene Standhaftigkeit beanspruchen, repräsentativ für das religiöse Dasein im allgemeinen zu sein? Auch geht es heute nicht mehr an, sich generaliter auf sehr gelegentliche und undifferenzierte Anerkennungen der „Tiefe der religiösen Anschauung“ und der „Kraft und Innerlichkeit des Antriebes“ zu berufen, um in einer wissenschaftlichen Feststellung die katholischen Kräfte der ansetzenden Erneuerung im 16. Jahrhundert zu kennzeichnen⁷.

Es ist erstaunlich, wie viel hemmende Ängstlichkeit und verdrängtes Ressentiment die Erfassung dieser Dinge immer wieder gehemmt hat und hemmt. Um das, worum es geht, rein in den Blick zu bekommen, und um jeden unklaren Hintergedanken auszuräumen, als ob unbeirrt-kritische Haltung in diesen Fragen etwas mit ‚unkirchlichem Geist‘ oder Pietätlosigkeit zu tun habe, genügt es, den Blick auf die große, auf die herrliche Leistung der innerkatholischen Reform des 16. Jahrhunderts zu richten. Sie belegt aufs unverdächtigste die ungeheure innerkatholische Zersetzung, die als Erbe aus dem 15. Jahrhundert vorlag. Oder soll man die Verdikte Adrians VI., der offiziellen Reformgutachten unter Paul III., des Tridentinums, des Hl. Petrus Canisius in diesem Zusammenhang auf einmal für leere Worte halten? — Und also: was ließ vor dem die Kirche krank werden, oder, anders gesagt: wie wurde diese Zersetzung überwunden? Durch Heiligkeit. Durch Gebet und Opfer. Durch Sein und Beten aus der Kirche. Und dadurch, daß allmählich nach einem „langen, mühseligen“ Marsch die vielen gutgemeinten Ansätze und die neuen heroischen Kräfte unter dem Papsttum zur Einheit gebunden wurden.

Das vergleiche man mit dem Befund des 15. Jahrhunderts, und der Begriff ‚spätmittelalterlicher Mißstand‘ wird sich darstellen. Und wird eine aufbauende Diskussion ermöglichen, gleich fern von übersteigerter Polemik und apologetischer Eilfertigung. Eine Diskussion, an deren Ende dann für die Deutung der innerkirchlichen Selbstverjüngung des 16. Jahrhunderts nicht mehr peinlich salbungsvolle Ergüsse stehen, sondern ein wissenschaftlich gehärteter starker Hinweis auf die im Historischen sich erweisende göttliche Kraft der Kirche.

In der Debatte um diese Dinge wird gerade in neuerer Zeit stark die

⁷ So Helbling 67/68, 85 nach Ranke über die ‚katholischen Führungspersönlichkeiten eines Eck, Fabri, Nausea, Cochlaeus‘. Auch über seinen eigentlichen Helden Dr. Fabri schreibt Helbling solche undifferenzierten Urteile.

Milieugebundenheit (nach Zeit und Raum) der einzelnen Phänomene im Umkreis der spätmittelalterlichen Zersetzung oder ihrer Gegenstücke, der Reformversuche, betont (Miller S. 18). Die Anerkennung des damit bezeichneten Zusammenhangs ist für jede unbefangene historische Betrachtung eine Selbstverständlichkeit. Indes kirchengeschichtliche Betrachtung als Theologie steht damit wieder erst an einem vorletzten Punkt ihrer Aufgabe. Der letzte Fragepunkt will den absoluten, christlichen, theologischen Wert der kirchengeschichtlichen Facta feststellen.

Und zwar deren objektiven Wert; das Kirchengeschichtliche genommen als Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden oder als seine Hemmung. Wenn ich etwa die Lauheit weiter spätmittelalterlicher Kreise im Empfang der hl. Kommunion signalisiere, so ist damit nicht hauptsächlich die Frage gestellt, wen die moralische Schuld an dieser Lauheit treffe; mit andern Worten, nicht einfach gefragt, ob das Volk der Hauptschuldige sei oder etwa der Klerus. Von vornherein ist zwar anzunehmen, daß für diese Zeit ein groß Teil der Schuld auf den Klerus fällt. Und auf diesen von mehreren Seiten; einmal wegen der übertriebenen Art, in der die Seelsorge das göttliche Tremendum betonte, dem gegenüber der Mensch so unwürdig sei, daß er nur selten wagen dürfe, hinzutreten. Die dadurch pastoral geförderte Abstinenz von der hl. Kommunion war eine Kraftberaubung und führte über diese Zwischenstation zur Lauheit. — Andererseits zelebrierte ein Teil des Klerus selbst damals, im 14. Jahrhundert, so selten, daß Synoden ein Minimum dafür ansetzen mußten (Ravenna 1314 can. 13 wenigstens einmal im Jahr; Aranda 1473 can. 12 dieselbe Vorschrift für die Bischöfe). Solches Beispiel wirkte entsprechend auf das Volk. Von der entgegengesetzten Seite wirkte die unreligiöse Messeleserei zum selben Ziel hin. Worauf es aber letztlich ankommt, nämlich auf die religiöse Kraft oder Unkraft in der Kirche, darin ist das Resultat beidemale gleich: Ermattung, Lauheit. Nach diesem objektiven Bestand ist stets zuerst zu fragen.

Oder wenn Neuß die Schuld am päpstlichen saeculum obscurum auf die Vergewaltiger des Papsttums zurückfallen läßt, ist damit kirchengeschichtlich nur Vordergründiges genannt. Die Tatsache bleibt, daß unwürdige Päpste auf dem Stuhl Petri saßen und Stellvertreter des Herrn und Verwalter des Heiligtums waren. Außerdem wird kaum jemand nachweisen wollen, daß in diesem vergewaltigten Umkreis genügend Kräfte des Glaubens und Betens und Opfern vorhanden waren, um beim Wegfall der Vergewaltigung ein auch nur annähernd genügend ‚evangelisches‘ Leben zu garantieren. Denn auch an die meisten der ‚würdigen‘ (Neuß Anm. 6 S. 28) Päpste der damaligen Zeit ist die Frage zu richten, ob sie nicht nur korrekt waren, sondern wieweit in ihnen und im Umkreis um sie Glaube und Glaubensleben fruchtbar waren, nämlich ‚die Welt zu überwinden‘.

Das alles schließt die Frage nach Schuld oder Verdienst des mensch-

lichen Trägers des Kirchlichen nicht aus, sondern ein. Aber es ist mit ihm keinesfalls identisch. Erstens einmal ist dem Menschen nur in sehr beschränktem Maße gegeben, hier klar zu sehen. Vor allem besitzt die Frage nach der subjektiven Schuld geschichtswissenschaftlich nicht die gleiche Bedeutung. Vielmehr, um es noch einmal zu sagen, alles kommt entscheidend an auf die objektive Wahrheit und Kraft, auf den richtigen oder falschen Strukturansatz. Längst, ehe ein Dogma in der Kirchengeschichte ausdrücklich entschieden wurde, schälte sich diese Unterscheidung als die katholische Zentralhaltung heraus Und das Problem wurde im Ketzertaufstreit bereits zugunsten des opus operatum (im weitesten Sinne) gelöst.

In der angegebenen Abhandlung hat Neuß die Mahnung ausgegeben, sich mehr an die positiven Werte des Spätmittelalters zu halten. Sicherlich gibt es eine große, eine wunderbare Masse positiv-religiös-christlicher Gestaltungen im Spätmittelalter. Das Frömmigkeitsleben, wie es sich niederschlägt in den Gestalten der Bußprediger, der Heiligen und Reformen; in den Büchern und Predigten und Briefen der Mystiker; in der in breitere Kreise ausströmenden Frömmigkeit der devotio moderna und der Erbauungsliteratur überhaupt; in gewissen Aufschwüngen der Liturgie; sehr stark in der herrlichen, überragenden religiösen Kunst: man darf sagen, dieser Schatz sei unerschöpflich.

Man kann aber nicht sagen, daß er die Zeit ebenso stark kennzeichne, wie das, was im allgemeinsten Sinn „Mißstand“ zu nennen ist.

Vor allem wegen des religiösen Versagens des hohen Klerus und seiner Apparate, worunter ganz besonders die Arbeits- und Denkart der um das Benefizienwesen kreisenden avignonischen oder römischen Kurie und dann der Renaissancekurie mit ihrem Überkurialismus und ihr Ausstrahlen in den Gesamtbereich der Kirche zu rechnen ist. Die Pervertierung des echt mittelalterlichen religiösen päpstlichen Universalismus, wie ihn Gregor VII. gewollt hatte, in einen säkularisierten Pseudouniversalismus, in dem Geld und Recht und Hausmachtspolitik die große Rolle spielten, ist einer der Aspekte, die uns zeigen, was eigentlich die spätmittelalterliche kirchengeschichtliche Zersetzung war. Eine umfassende Zersetzung an solcher, absolut maßgeblichen Stelle mußte einfach Schwächung des Gesamt bewirken. Es ist wesentlich falsch, diesen Aspekt nicht als ersten ins Auge zu fassen. Man stößt übrigens auch im positiv-religiösen Besitz des Spätmittelalters dauernd auf seine hemmenden Auswirkungen! (siehe unten etwa über die Rolle der Kurie im Kampf um die Klosterreformen).

Aus dem Gesamt der Kirchengeschichte hebt sich als ein Doppelsetz des Wachstums heraus: das Gesetz der Fülle und das Gesetz der gemäßigten Akkommodation. Wo immer die (verlangte) Fülle der Verkündigung Jesu zum Sauerteig wird, geschieht es in der Form der

gemäßigten Akkommodation. Die Gefahr des ‚Mißstandes‘ liegt allemal in der akuten Akkommodation. Für den Vorgang der kirchlichen Zersetzung im Spätmittelalter war maßgeblich die akute Durchdringung des für den Christen allein zulässigen Lebens aus der Botschaft und Stiftung Jesu mit rechtlichen Kategorien. Die Belege sind zahllos. Aber vielleicht nirgends offenbart sich das stärker als in der Umdeutung der bekannten, religiös gemeinten Stellen der Schrift zur Begründung und Ausnützung der Zweiswertertheorie. Diese Dinge sind nicht hier anzuziehen, weil sie irgendwie nur in einem ideengeschichtlichen Zusammenhang mit den Zersetzungen des Spätmittelalters ständen, sondern, weil sie damals fort und fort wirksam waren. Kein Geringerer und Unverdächtiger als Kardinal Ehrle hat es bitter beklagt, daß (wie die libelli de lite im Investiturstreit) die Traktate im Schisma von einem nackten formaljuristischen Denken geprägt waren, die die Theologie zur Magd des jus machten.

Die Dinge, um die es in concreto hier geht, sind allbekannt. Aber sie sind so vielschichtig, und in manchem als Bestandteil des Lebens der heiligen Kirche so geheimnisvoll unverständlich, sie stehen zu dem gleichzeitigen positiven Besitz der Kirche in so bedrängendem Widerspruch, daß nach Ausweis unbesorgter Äußerungen auch sehr unterrichteter Köpfe ihre ganze Wucht immer wieder aus dem Bewußtsein schwindet. Jenes formalrechtliche Denken, jenes stärkstens egoistisch geprägte Denken und Handeln (auch im Gegensatz zu unbestrittensten Rechten der Kirche) zeigt sich, wie schon angedeutet, besonders im Schisma. War es denn wirklich möglich, daß Päpste so lange Jahre hindurch die Zerspaltung der Kirche aufrecht erhalten konnten? Oder will jemand leugnen, daß hier viel, unbegreiflich viel kleinlicher Egoismus vorliegt, und daß nicht im entferntesten ebenso stark innerste Gewissensüberzeugung die Triebfeder des Handelns ist? Nicht das private Leben Johannes' XXIII. ist das Belastendste. Aber er wird gewählt von einem Reformkonzil, von Kardinälen, die sich vielfältig scharf über die fällige Reform an Haupt und Gliedern, die nicht mehr aufzuschiebende, geäußert hatten.

Überhaupt die Reformkonzilien! Man muß ihren Namen oft in Anführungszeichen setzen. Ihre große Leistung, die Wiederherstellung der Einheit der Kirche in Konstanz, ist stark mit Anstößigem und elementarem Versagen belastet, und dies im Umkreis der Einheit der Kirche, im Papsttum! Trotzdem die Atmosphäre mit Reformforderungen von allen Seiten direkt geladen war, trotzdem diese Konzilien sich weit ins Detail der Kirchen- und Klosterreformen einmischten, haben sie in der Reform so gut wie nichts erreicht. Warum? Weil das säkularisierte Benefizienwesen, weil der säkularisierte Überkurialismus nicht beseitigt wurden, sondern stärker triumphierten. Nichts bezeichnender als das, was die Kanzleiregeln des Papstes der Einheit bringen. Sogar Pastor redet hier radikal: sie brachten alles das wieder, was zu beseitigen war.

Im angedeuteten weiten Sinn genommen, umfaßt der Komplex ‚Mißstand‘ all das, was auf den Reformkonzilien als *causa fidei*, *unionis* und *reformationis* zusammengefaßt zur Diskussion stand: das gesamte Gebiet der korrekten Lehre, der rechten kirchlichen Verfassung, des religiösen und des christlich-sittlichen Lebens. Nur, daß man einen solchen Satz von allem Abstrakt-Theoretischen befreien muß; man muß vielmehr die *a priori* für einen Christen ganz undenkbare Schwere, Weite und Bedrückung dieser Themata in den Blick bekommen!

Die *causa fidei* im engern Sinn scheidet für uns aus. Die Lehre des Johannes Hus gehört nicht zum katholischen Bezirk. Wie wesentlich aber die Frage der reinen Lehre dennoch zu unserm Thema gehört, werden wir im Abschnitt über die Theologie sehen.

Die Frage der *unio*: notwendigerweise mußte eine gewaltige innere Zersetzung in maßgebliche kirchliche Kreise eingedrungen sein, wenn (wie schon gesagt) so lange und so leichtfertig egoistisch die Einheit der Kirche zerstört, also ihr Wesen gefälscht wurde.

Die *causa reformationis* aber war durch all das, was das säkularisierte und fiskalisierte Benefizienwesen einschließt, eigentlich die Wurzel der Spaltung geworden. Sie war ebenso der bohrende Stachel zu ihrer Beseitigung. Sicherlich äußerten sich hier echt religiöse und kirchliche Beweggründe. Aber das Entscheidende: die Reformangelegenheit war und blieb eine Interessenfrage. Egoismus auf der ganzen Linie: vor dem Schisma als dessen Ursache; im Schisma; und nachher wieder als schwere Bedrohung der eben wiedergewonnenen Einheit. Und auch hier nicht von einer Seite nur, sondern von oben und von unten*.

Gewiß, immense Schwierigkeiten standen der Reform entgegen; sie reichten bis zur sehr realen Drohung eines neuen Schismas. Aber diese Schwierigkeiten waren, objektiv gesprochen, ein Versagen der verschiedenen kirchlichen Kreise und Provinzen. Dies nämlich war der eigentliche Mißstand, nämlich der Keimboden, aus dem unweigerlich die Krankheit sich erneuern mußte, und sich tatsächlich erneuert hat: daß die Lage in jenen verschiedenen kirchlichen Teilen, in ihrem Verhältnis untereinander (und darin das Verhältnis zur Kurie einbegriffen) so war, daß eine echte Reform eben wiederum ein Schisma zu riskieren hatte. In der zeitgeschichtlichen Ausgestaltung des Systems lag der Fehler. Dieses System war ebenso der damalige Kurialismus wie all jene allzu weit (nämlich in egoistischem und säkularisiertem Sinne, statt in gemeinkirchlicher religiöser Haltung) in die Kirche eingedrungenen Auffassungen und Kräfte des Nationalkirchlichen, auch des Lai-kalen, und schon des Rationalen.

Das Gesamt des damaligen kirchlichen Lebens war von vielen Wurzeln her und seit langer Zeit, wenn nicht in seiner Korrektheit, so doch in seiner Fruchtbarkeit bedroht.

* Wobei denn nebenbei immerhin bemerkt werden darf, daß, wie die Rettung der Einheit ausgiebig das Werk des deutschen Königs war, so auch die Deutschen es immerhin mit der Reform am sachlichsten und ernstesten meinten.

Und hier erlaube ich mir, wieder einmal daran zu erinnern, daß das Leben nicht nur durch Mord tödlich bedroht werden kann, sondern auch durch ungenügende Bluterneuerung, durch Auszehrung. Dasselbe gilt für die Wahrheit. Mißwachs oder doch Hemmungserscheinungen durchdrangen so stark alle möglichen Äußerungen kirchlichen Lebens, daß eine echte Umkehr vielen 'unmöglich' erschien. Zu sehr waren Mißstände verschiedener Reihen miteinander und besonders mit dem Gesamt des konkreten Lebens verfilzt, mit der sozialen Ordnung wie mit den Grundlagen des Besitzes und der Ernährung. Ein Benediktinerkloster mit seiner Abgeschlossenheit im innern wie im äußern Leben, wohlgegründet in seinem eigenen Dasein, scheint weitgehend immun sein zu müssen gegen Streitigkeiten um die Besetzung eines Bischofsstuhles in seiner Nähe. Im Spätmittelalter war das nicht so. Derartige Streitigkeit wurde z. B. in Trier höchst bedeutungsvoll für die Frage der Benediktinerreform in St. Matthias und das von dort ausstrahlende reformierte Leben. Die Reform war stark gestützt worden durch Kurfürst und Bischof Otto von Ziegenhain. Nach seinem Tode 1430 kam es zu einer Doppelwahl. Beide Kandidaten versuchen persönlich in Rom ihre Wahl zur Anerkennung zu bringen. Martin V. hebt die Wahl auf, ernennt seinerseits einen Bischof. Johann von Sierck dankt ab, aber sein Gegenkandidat Ulrich von Manderscheid wird in Koblenz einstimmig zum Bischof gewählt; er wurde nicht geweiht, behauptete sich aber doch bis 1436 gegen den vom Papst ernannten Raban von Helmstadt. Denn eine mächtige politische Gruppe setzte sich für ihn ein. Andererseits war die Stadt Sierck gegen ihn. Also wurde noch 1430 der Bann durch Martin V. über Ulrich und das Domkapitel verhängt. Und siehe da: der reformierende Abt Johannes Rode tritt auf die Seite von Ulrich! Er geht sogar als sein Abgesandter nach Basel. Als Rode nach Trier zurückkam, war inzwischen Bann und Interdikt über die Stadt verhängt. Erst leistete man Widerstand (es wurde noch Messe gelesen), dann 1432 fiel der Gottesdienst weg, das Interdikt dauerte beinahe vier Jahre. 1436 zog Raban von Speier in Koblenz ein, mußte aber vor der Waffengewalt des erbitterten Volkes fliehen. Die Bürger traten offen gegen die Geistlichkeit und die Klöster auf. Die Reformarbeit in St. Matthias war aufs schwerste getroffen (Redlich 51 ff; Störmann 153 f. 157).

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich auch dies: wir müssen den Begriff 'Mißstand' frei machen von jener Einengung auf die beliebten Skandalgeschichten, also von der Überbetonung der 'squalores', wie sie von vielen Gutachten und libelli etwa im Schisma der römischen Kurie vorgerückt wurden (oder schon in Avignon vorgetragen wurden)⁹, oder

⁹ Wobei aber sowohl Pelayo wie Katharina von Siena schon viel tiefer in das Zentralchristliche und Seelsorgerliche vorstoßen, das Problem also von kirchlicher Sicht aus sachgerecht gesehen wird.

wie sie seit Alexander VI. und seiner Kurie in der Literatur allzu häufig behandelt und nicht selten maßlos übertrieben wurden. Die Entgleisungen geschlechtlicher Art sind weder in noch besonders außerhalb der Klöster selten im Klerus des späten Mittelalters (Einzelnes siehe unten S. 26). Es gibt unverdächtige Feststellungen hierzu, die das Bild dieses Klerus außerordentlich belasten. Und sicher ist es nicht gleichgültig, ob wir in einer Ordensprovinz oder ob sich in einer Diözese ein Dutzend Konkubinarier mehr oder weniger finden. Im Christentum, im Klerus der hl. Kirche, ist Derartiges von hoher Wichtigkeit. Aber es ist nicht das Ausschlaggebende. Jene häufig anzutreffende, allzu flache Fassung des Begriffs Mißstand ist insofern berechtigt — oder sie war es und mochte genügen —, als die vielen verzerrenden Fehlzeichnungen einer angeblich allgemeinen und beinahe ausnahmslosen Korrumpierung ihrerseits eben diese dünne Auffassung des Begriffs Mißstand zugrunde legten; also erfuhren sie auch schon mit seiner Hilfe eine berechtigte Widerlegung. Aber heute liest man immerhin seltener — außer bei Tagesschreibern — Allgemeinheiten wie bei Gieseler; außerdem erfordert die Sache selbst, daß wir tiefer greifen. Das allgemeine Problem ‚Verweltlichung‘ reicht über den sittlichen Bezirk im engeren Sinne weit hinaus.

Die Kraft allen Aufstiegs ist Leben, lebendiger Besitz. Alles, was dieses Lebendigsein, dieses Ausstrahlen, dieses Zeugen und Gebären mindert, ist Mißstand. Dazu gehört nicht zuletzt die Gewohnheit und die Gewöhnung, wenn sie zum Gewohnheitsmäßigen geworden sind, wenn sie nicht auch genügend neu erobern. Eben dies ist weithin die Lage im Spätmittelalter. Maßgebliche Inhalte auf allen Gebieten des Kirchlichen sind seit Jahrhunderten so selbstverständlicher Besitz, daß ein gefährdendes Sicherheitsgefühl aufgekomen war.

Hier liegt die Gefahr eines falschen Einwandes: wir hören doch hundertfach von der Unzufriedenheit mit den herrschenden Zuständen! Und wir sehen den Einbruch radikaler Neugestaltungen in Nominalismus und Humanismus! — Nun, diese Unzufriedenheit und diese Neugestaltungen sind ja nicht das Ganze; außerdem entwickeln sie leider kirchlich nicht jene wirklich umschaffende Kraft, die aus der Unzufriedenheit zu einer neuen positiven Lösung hätte emporheben können. Wir werden noch ausgiebig von den wichtigen Reformen des 15. Jahrhunderts zu sprechen haben. Sie waren kirchlich-religiös unvergleichlich positiver als Nominalismus und ein entscheidender Teil des Humanismus. Aber es fehlten doch dieser Reformarbeit die großen, die genialen Persönlichkeiten, es fehlten die zur Einheit bindenden Organisatoren und genügend Heilige. Es gab bemerkenswerte Persönlichkeiten, die großen Reformeifer zeigten, die Bußprediger, Geerd Groot, Johannes Busch, der Kusaner, Abt Rode usw. Aber wie weit waren sie neuschöpferisch? Oder — wie beim Kusaner — wie weit wurden ihre um-

wälzenden Ideen von der Zeit aufgenommen? — Viel öfters stoßen wir statt auf Initiative der maßgebenden Kreise auf ein schwaches Treibenlassen. Sogar das Klagen über die Mißstände war zu etwas Gewohnheitsmäßigem und also Unfruchtbarem geworden. Die genannten Bewegungen des Nominalismus und ein Teil des Humanismus führen kirchlich nicht eigentlich und in ihrem Letzten zu einem Neuerringen des überlieferten Besitzes, sondern zu seiner Bedrohung, wenigstens solange nicht von anderer Seite eine positive und schöpferische, vor allem religiöse Kraft hinzustieß (später etwa Gaetano da Thiene, Philipp Neri, Ignatius, Teresa). Die bedeutenden Reformansätze des Spätmittelalters haben im großen und ganzen die Rolle des Vorbereitens gespielt, aber jener Vorbereitung, die unter dem Gesetz von Joh. 12, 21 steht. Die Ernte kam viel später, und ganz andere Sämänner mußten erst erscheinen.

Das Problem ‚spätmittelalterlicher Mißstand‘ interessiert uns naturgemäß auch wegen seiner Ausmündung in die Reformation bzw. in die katholische Auseinandersetzung mit ihr. Die Tatsache will erklärt sein, wieso es kam, daß diese Auseinandersetzung an so vielen Stellen gänzlich ungenügend geführt wurde. Dieses ‚ungenügend‘ in dem Sinne genommen, daß in der Auseinandersetzung die katholische Wahrheit lange Zeit nicht annähernd voll zur Darstellung kam. Die Schwierigkeit drängt sich schon auf für die Auseinandersetzung mit dem Humanismus, soweit er sich unberechtigt kirchenfeindlich gab. Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß das, was die Humanisten an Theologie zu bieten hatten, nicht an die Gründlichkeit der Scholastik, auch ihrer weniger wertvollen Teile des 15. Jahrhunderts, heranreichte. Warum drangen doch die Humanisten mehr durch als die Scholastiker? Warum wandten sich ihnen die studierenden Kleriker mehr zu als jenen Universitäten, die sich dem Humanistischen weniger öffneten? Die allgemeine Antwort liegt in der geistigen Beweglichkeit des Humanismus.

Das Problem liegt für die Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie ähnlich und führt zu ähnlichen Erkenntnissen. Manche theologiegeschichtlichen Untersuchungen gehen zu sehr an dieser Problemlage vorbei; ein breiter Teil der Theologie des 15. Jahrhunderts in Frankreich und Deutschland trug einerseits in sich die Unkonsequenz des kirchlich korrekt zurechtgebogenen Ockamismus. Das Erbe des Ockamismus hätte zu einer starken i n n e r n Bewegtheit führen können. Tatsächlich kam es nur zu einer (oder doch ganz vorwiegend) f o r m a l e n Bewegtheit. Eine eigentliche Befruchtung in dem Sinne, daß die Gesamtheit des kirchlich Theologischen in einem echten Sinne neu erobert worden wäre, zeigt sich auch in Italien nicht sehr oft. So fehlt es bei vielen Auseinandersetzungen an jener Elastizität, an jener ursprünglichen Fruchtbarkeit, die allein es ermöglicht hätte, daß man z. B. katholischerseits nicht einzelne Sätze des Gegners widerlegt, sondern den Gegner

als Ganzes verstanden, ihn ernst genommen, und ihn dann überwunden hätte. Die grundsätzliche Unangefochtenheit nicht des Glaubens, sondern des gesamten wissenschaftlichen Daseins, hatte zu einer Erstarrung geführt, die unfruchtbar machte, die zur Niederlage prädestinierte. Als der Sturm der Reformation losbrach, wußten die katholischen Theologen vielfach nicht, was geschah. Teilweise formal außerordentlich bewegt, aber im Eigentlichen seit Jahrhunderten unangefochten, gelang es ihnen nicht (oder konnte es ihnen gar nicht gelingen), die Initiative an sich zu reißen und ihre Arbeit konstruktiv zu gestalten; sie vermochten nicht „gegenüber den Revolutionären der neuen Lehre Position zu beziehen“ (Braun 105).

Die spätmittelalterlichen Mißstände sind alles andere als nur zusammenhanglose Episoden oder bedeutungslose Einzelsymptome. Sie sind Offenbarmachung tiefliegender, im System verankerter Fehlansätze. ‚System‘, wie schon gesagt, im zeitgeschichtlichen Sinne gemeint. In allen Mißständen, die als für das spätere Mittelalter kennzeichnend angesprochen werden können, stellt sich das Problem des Mittelalterlichen an sich zur Diskussion, d. h. des wesentlichen Ineinander von kirchlich und weltlich, von kirchlich und wirtschaftlich, von kirchlich und politisch. All die umfassenden Ursachen kirchlicher Schwächung oder gar Zersetzung, auf die eine erschöpfende Auseinandersetzung zurückkommen müßte (Patronat, Inkorporierung, Adelsmonopol und die fiskalistische Verdinglichung und damit der Verbrauch der geistlichen Strafen Bann, Suspension und Interdikt), erscheinen wesentlich als stark mitverursacht durch jenes germanische Ineinander, das seinerseits (außer vielfachem Brauchtum und Rechtsanschauungen) auf der allgemein menschlichen, aber im Germanischen konstitutiven Auffassung des ‚do ut des‘ auch im Religiösen aufruht.

Mehr formal und geistesgeschichtlich gesehen, kennzeichnet sich der spätmittelalterliche Umbruch (innerhalb des Kirchengeschichtlichen!) entscheidend, aber auch erschöpfend, in der akuten und dann fortschreitenden Störung des vorher vorhandenen, und alles Leben wesentlich tragenden Gleichgewichts (das ja nicht ein Gleichgewicht der Starre, sondern der Spannung war) zugunsten mannigfacher Einseitigkeiten, Übertreibungen und Peripherierungen. Scholastik, Kirchenrecht wie Humanismus, Kurie wie Frömmigkeit bieten dafür Belege¹⁰.

Die gegenteiligen Ansätze etwa beim Humanismus und dem Nominalismus sind nur scheinbare Ausnahmen. Alles, was beim Humanismus in so wichtiger Weise Berücksichtigung des Allgemeinen oder etwa Be-

¹⁰ Im Unterschied zu manchem humanistisch Erweiterten zeigt etwa noch Vespasiano da Bisticci das Unbefangene und Erfrischende gegenüber der abstrakten und gewollt problematischen Übersteigerung und Auflösung. v. Martin in Festgabe Finke 328.

schneidung des Vielfältigen zugunsten einer einfachen Religiosität ist, wird gründlich aufgehoben oder bedroht durch seinen individualistischen Grundzug (so lange nicht vom Kirchlichen her der Ausgleich geschaffen wird wie in der katholischen Reform in Italien und Spanien und im französischen humanisme *dévo*t). Das Sparprinzip der *via moderna* aber ist ähnlich von vornherein in entscheidender Weise lahmgelegt — wenigstens im Nominalismus — durch die hoffnungslose Zerstörung des ‚universale‘ zugunsten der Vereinzelung.

Dieselbe Störung des Gleichgewichts kann man fassen als eine weitverbreitete einseitige spätmittelalterliche Sympathie für das ruckartig einströmende Neue, für das Revolutionäre und für die Verantwortungslosigkeit, mit der in radikaler Kritik an Vieles und zu Vieles herangegangen wird, aus der heraus man sich der Tradition gegenüber gefährlich unabhängig empfindet. Das ausgesprochen Konservative, das für jede organische Entwicklung so notwendig ist, nimmt ab.

In einer eindringlichen Form äußert sich die spätmittelalterliche Zersetzung in der vorhin genannten überall auftretenden Peripherierung und Massierung. Für die Peripherierung ist die Gefährdung ohne weiteres klar: es ist Substanzschwund mit der gleichzeitigen Tendenz, durch Häufung von weniger Wichtigem das Fehlen echter Kraft zu verdecken. Für die Massierung hat man wohl darauf zu achten, daß sie noch nicht an sich einen Übelstand darstellt, wie es ein Trugschluß des modernen ‚liberalen‘ Menschen mit seinem spiritualistischen Kirchen- und Frömmigkeitsbegriff behaupten möchte. Das Übel besteht in der Verbindung der Multiplizierung mit der Peripherierung¹¹.

Das Material, besonders in Theologie und Frömmigkeit, ist bekannt. Wichtig ist, daß man beachte, zu welcher Selbstverständlichkeit diese Dinge gediehen waren, wie sehr der Blick gewisser katholischer Kreise für die hier liegende offenkundige Schwäche getrübt war, wie leicht diese Erscheinungen von den sich mehrenden Feinden der Kirche im Humanismus und in der Reformation gegen die Kirche ausgenützt wurden, aber auch, wie sehr zu Unrecht übertriebene Behauptungen darüber verbreitet wurden, und wie sehr mancherlei Lächerlichkeiten im Kampf gegen die

¹¹ Freilich ist die Grenze oft schwer zu ziehen. Und auch das Korrekte wird leicht verdächtig, wenn die Gefahr der Werkheiligkeit — also einer sachlichen Peripherierung — vorliegt; dieser Verdacht wiederum steigt, so oft der Heilsweg durch leicht ‚gewonnene‘ Gnaden bequem und bequemer gemacht wird. Das Kreuz ist ein echtes Zeichen des Christlichen, seine Erleichterung noch lange nicht. Die vielen Affiliationen sind an sich durchaus korrekt, besonders wenn die primäre Rolle der Gnade dabei gebührend hervorgehoben wird. Trotzdem kann die Multiplizierung gefährlich werden. Doelle, Kursachsen S. 43 erwähnt die Affiliation, die der Provinzial Ludwig von Segen auf dem Zwickauer Kapitel für alle Wohltäter ausgab, und die sie teilhaftig machen werde aller Verdienste der hl. Messen, Tagzeiten, Vigilien, Gebete, Fasten, Geißelungen, aller guten Werke . . . in 2186 Klöstern; er vergißt aber nicht hinzuzufügen: die ‚durch Gottes Gnade erworben wurden‘.

Der Text vermerkt ausdrücklich, die durch Gottes Gnade erworben wurden. Der Verzichtseifer dieses Kapitels macht die Formel glaubwürdig. Die Belastung der äußerlichen Addierung bleibt als objektiver Schwachpunkt bestehen.

Kirche eine nicht zu rechtfertigende Rolle spielten. Dölle (Kursachsen S. 41) bringt ein aufschlußreiches Einzelbeispiel: In Zwickau war der Annenkult besonders hoch im Schwange. Johann Wildenauer aus Eger in Zwickau war Gegner der Legende der dreimaligen Ehe der hl. Anna. Darin sahen die Franziskaner und einige Weltpriester einen Angriff auf St. Anna. Das entwickelte sich dann in Predigten und vor dem Naumburger Bischof zu einer Konkurrenz ‚humanistischer Wissenschaft‘ gegen ‚etliche den Musen und Grazien abgeneigte Priester‘ und ‚bornierte Mönchlein‘ und wurde von Egranus, Münzer und Hausmann für die Einführung des neuen Glaubens ausgenutzt.

Die geistlichen Bruderschaften und Kalanden belegen zweifelsohne in bedeutsamem Maße das gute Zusammenleben und Zusammenarbeiten eines Teiles des Klerus und der Laien. Aber dieses Prae ist belastet durch die hier gepflegte oder wenigstens für uns erkennbar werdende Peripherierung und Zerstückelung der religiösen Betätigung: eigene Kirchenfeste, eigene Altäre, eigene von ihnen präsentierte Geistliche, eigene Rosenkranzbruderschaften der einzelnen Zunftämter usw.

Daß die Multiplizierung der Messen und entsprechend der Altaristen einfach durch den Zwang der Zahl dazu führte, Geistliche wochenlang vom Zelebrieren fern zu halten (darüber unten), oder daß sie die Seelsorge belasteten, indem sie zu Reibungen zwischen Pfarr- und Stiftungsklerus führten (weil letztere etwa zugleich mit dem Frühmesser oder gar vor ihm zelebrierten, und ihn dadurch am Opfer des Volkes schädigten) (Braun S. 128 f.), enthüllt die Schwäche von verschiedenen Seiten.

Zusammenfassende Darstellung des spätmittelalterlichen Zersetzungsprozesses ist auch der Individualismus. Man kann ihn feststellen als egoistisch ausgenutzte Dezentralisierung des mittelalterlichen Universalismus auf den Gebieten der Theologie, der Frömmigkeit und besonders der kirchlichen Verfassung: die große antipäpstliche Angriffsbewegung des Spätmittelalters mit Avignon, Schisma, Konziliaridee und Appellationen an das Konzil bis zur Reformation hin; Vermehrung der Macht der Kardinäle gegenüber dem Papst, der Domkapitel gegenüber dem Bischof (geringe Ausnahmen als Auswirkung der Reformkonzile), der Klosterinsassen gegenüber dem Abt oder Prior; das Landeskirchentum. In der Theologie verfolgen wir den Rückzug des Nominalismus auf das Individuelle (etwa in der Zertrümmerung oder Schwächung des sakramentalen Kirchenbegriffs); in der Frömmigkeit stoßen wir auf ihn in der Hochmystik wie in der devotio moderna, wie in der vulgären Frömmigkeitspraxis; der Humanismus ist von ihm geprägt und gefährdet¹².

¹² Der Individualismus der gleichzeitigen christlichen Kunst ist besonders multivalent und in Kürze nur schwer einzureihen. Die Auflösung ist in der Architektur des endenden 15. Jahrhunderts gefährlich weit gediehen. In der Leistung der großen Meister der Skulptur, Malerei und Graphik wird dann der Individualismus beinahe nur Wert.

Dementsprechend hat es seinen Sinn, wenn Vincke (Klerus S. 120/21) meint, die nennbaren ‚Entartungserscheinungen am damaligen Klerus, Gewalttätigkeiten, sexuelle Vergehen, übermäßiges Streben nach Macht und Geltung‘ (man sieht, durchwegs eine Einengung auf die moralische Sphäre!), ‚seien durchweg Folgen des sich breit machenden Individualismus, in gewissem Sinne Charakteristika jener Zeit überhaupt‘. Aber ohne die Hereinnahme der eben angedeuteten umfassenden Aspekte dürfte diese Art Deutung nicht sehr fruchtbar werden. ‚Gewalttätigkeiten, sexuelle Vergehen und übermäßiges Streben nach Macht‘ sind Gefahr des erbsündigen Menschen zu allen Zeiten. Nicht an sich, sondern in der besonderen Art ihrer Verursachung (und der Multiplizierung ihres Vorkommens) können sie als Äußerung des Individualismus für eine tiefer greifende Analyse des Spätmittelalterlichen fruchtbar gemacht werden.

Das, was im kirchlichen Sinn als Mißstand im Spätmittelalter angesprochen werden darf, ist nicht immer in jedem Sinne unterwertig. Es kann menschlich, kulturell, wissenschaftlich von einem oder mehreren Teilaspekten her positive Bedeutung besitzen. Es kann positive Werte auch im kirchlichen Sinne gewinnen. Das Moralistische und das Individualistische erscheinen in der *devotio moderna* und in der christlichen Kunst überwiegend zu einem kirchlich Positiven überhöht. — Wenn wir den Begriff Mißstand im angegebenen umfassenden Sinn nehmen, so reiht sich unter ihn ein alles das, was jenen umfassenden Umschichtungsprozeß trägt, der die Distanzierung (bewußt und mehr unbewußt; sichtbar, aber noch mehr latent) der abendländischen Völkerfamilie von der Kirche begünstigt oder verursacht. In diesem Sinne würde unter ‚Mißstände‘ alles fallen, was im weiteren Sinne als Ursache des Eindringens des rationalen oder kirchlichen oder religiösen Subjektivismus in die Kirchenidee und Kirchenpraxis angesprochen werden kann.

Das darf mit Recht als eine zu weite Deutung abgelehnt werden. Aber man kann jenen Umschichtungsprozeß enger fassen: wenn man sich der wesentlichen Unruhe des 14. und besonders des 15. Jahrhunderts erinnert, und des unorganischen Einbruchs eines Neuen in das abendländische Denken in dieser Zeit (etwa das pantheisierende Element im Neuplatonismus der Mystik und des Humanismus nach Art der platonischen Akademie in Florenz; die ungesunde Erregung vielfältigster Art; das Undogmatische des radikalen Humanismus; die das Christentum dogmatisch gefährdende Grundart des Nominalismus) stößt man überall auf die schlechthin entscheidende Frage: Ist dieses Neue seismäßig noch voll katholisch? (nicht: wollte es noch voll katholisch sein!)

Man kann sich nicht auf die relativistische Behauptung zurückziehen, das werdende Neue habe sich nur auf diese grundstürzende Art verwirklichen können. Gewiß bleibt es immer die Gefahr eines Umbruchs, sein Neues zu übersteigern und dadurch in feindlichen Gegensatz zu setzen

zum Überkommenen. So ist die große Gefahr des Humanismus durchaus die Änderung der Blickrichtung und das Moralistische, das übersteigerte humanum. Daß es aber möglich war, das Neue i n n e r h a l b der Tradition, nämlich innerhalb des Mittelalterlichen, unter organischer Fortbildung dieses Mittelalterlichen zu erreichen, das kann man z. B. rein äußerlich am architektonischen Bild oberitalienischer Städte ablesen. Ganz anders als in Frankreich, das es fertig brachte, halbfertige Gotik-Kirchen einfach stehen zu lassen und ihnen ohne Umbildung eine Renaissancefortsetzung unbekümmert brutal überzustülpen, kann man in Verona oder Bologna, sogar im Tempel der Malatesta in Rimini, unmittelbar verfolgen, wie die Renaissance aus dem echten Mittelalter in kühnem Schwung, aber organisch und lückenlos herauswächst. Literarisch zeigen etwa die Viten des Vespasiano da Bisticci dasselbe Bild: dem mittelalterlichen sehr nahestehend, durchaus kirchlich, und doch entzückend fruchtbar dem neuen Leben zugewandt. Gerade jene aufspaltenden Neuerungen, die dann die Einseitigkeit und das Unkirchliche der Reformation begleiten und die den Bruch ins abendländische Dasein für ihr Teil hineintragen sollten, werden signalisiert und abgelehnt: „Fragen aufwerfen, statt absolute Wahrheit zu verkünden“, „Zweifel erfinden, um darüber zu disputieren“ (vgl. Alfred v. Martin in Festgabe Finke 318). Die siegreichsten Leistungen dieser Art bringt der spezifisch christliche Humanismus in Spanien, Italien und Frankreich des 15./16./17. Jahrhunderts: Ximenes, manche Bruderschaften, Adrian VI., Borromeo, Franz v. Sales.

Das ‚Positive‘ in der Tatsache ‚Mißstand‘ reicht noch tiefer. Wenn — wie im Spätmittelalter — Mißstände eine Zeit kennzeichnend bestimmen, aus der sich später große Bewegungen in Kirche und Welt erheben, erkennt man sie leicht auch als aufbauend, neugruppierend. Hier beginnt das Ernstmachen mit dem Begriff der ‚felix culpa‘, der nun einmal zu den Grundpfeilern jeder nicht voll materialistischen oder nur pessimistischen Geschichtsphilosophie gehört. Hier beginnt das Problem der positiven Bedeutung des Irrtums in der Geschichte, und also beginnt die crux jener Dogmatiker, die zwar nicht geschichtlich zu denken vermögen, dafür aber das Geschichtliche — das unbequem Unsystematische! — berufsmäßig als Kleingläubige bewerten.

Die Zeit der Scholastik war eine ausgesprochene ‚Inzucht‘-Periode; sie rief gemäß dem Wellengesetz der Natur nach einer Ergänzung durch einen ‚Kreuzungs‘vorgang (Beispiel: das Neuplatonische im pantheistisch erklärten Aristoteles; als Illustration: die Weiterbildung des Kusaners durch Giordano Bruno). Wenn also gefordert werden muß, daß man die gewisse geschichtliche Notwendigkeit im damaligen Krankheitsbild erkenne, so darf das nicht nur von der Vergangenheit her (besonders vom mittelalterlichen Ineinander kirchlich-weltlich, geistlich-dinglich), sondern muß auch von dem sich abzeichnenden Neubau her ver-

standen werden. Die theologische Unklarheit — die wir als den spätmittelalterlichen Mißstand erkennen werden — wurde entscheidend durch den Nominalismus und den radikalen Humanismus statuiert. Aber beide, auch der Ockhamismus, waren „Ausdruck eines neuen Weltempfindens“ (Biehlmeyer, Kirchengeschichte II 403), und deshalb errang der Ockhamismus den Sieg in England, Frankreich und Deutschland des 14. und 15. Jahrhunderts, so daß „gerade die regsamsten und einflußreichsten Gelehrten an den Hochschulen ihm huldigten“ (ebd.).

II

Zur Kritik der Quellen

Seitdem man versuchte, aus den Quellen ein objektives Bild der kirchlichen Zustände des 14. und besonders des 15. Jahrhunderts zu gewinnen, und nicht nur aus ihnen Belege für eine vorgefaßte Ansicht zu erheben, fielen die ungewöhnlichen Spannungen auf, die vielfältig zwischen ihren Aussagen bestehen. Haller hat schon 1903 die pessimistische Ansicht geäußert (die bei ihm, dem Vertreter machtpolitischen Denkens, vielleicht noch am ehesten zu verstehen ist), daß „eine dem wirklichen Sachverhalt entsprechende Anschauung kaum noch möglich ist und vielleicht auch niemals mehr werden wird“ (Papsttum und Kirchenreform I, 1903, 6). Vincke hat das dahin abgeschwächt: „Offenkundig stimmt nicht alles in der Objektivität der Quellen“ (Klerus 156), diesen Schluß aber anderseits dahin erweitert: „aus den Quellen jener Zeit läßt sich alles beweisen.“ Indes, die von Vincke zur Stütze seiner These angeführten spannungsreichen Urteile von Lamprecht sind kein genügender Beweis; denn sie stehen untereinander keineswegs in Widerspruch. Es ist vielmehr so, daß offenbar die Kirche noch unbestrittene Führerin des Lebens war zur selben Zeit, als das Auseinander von Volk und Klerus sich längst und vielfältig und intensiv durchsetzte, als dasselbe Volk aller Schichten schon vielfach der Kirche entwuchs, ja teilweise zu ihrem Gegner geworden war. Zweifelsohne war auch eine auf Reform gerichtete Verinnerlichung vorhanden, aber zusammen mit einer starken Veräußerlichung. Die Veräußerlichung der *currendi libido*, der Reliquienverehrung, des Ablasswesens war zweifelsohne vorhanden zugleich mit (und zugleich die Zeit kennzeichnend) jener Verinnerlichung, die unzweideutig aus der Erbauungsliteratur und der christlichen Kunst als dieselbe Zeit maßgeblich beherrschend festgestellt ist. In all dem kommt lediglich ein Wesenszug alles Geschichtlichen besonders stark zum Ausdruck: daß es komplex sei, manchmal widersprüchlich komplex. Das Werden der Moderne ist ein Vorgang des Entwachsens aus dem Mutterschoß des Mittelalters, das die abendländische Kultur ab ovo gebildet hatte. Ein solcher Entwachsungsprozeß zeitigt Wehen; aber erst der Riß der Geburt macht die Situation allen offenkundig. Das 15. Jahrhundert als unmittelbar vor diesem Akt der Geburt stehend,

ist nicht zufällig, sondern mit innerer Notwendigkeit eine klassische Zeit der Gegensätze, wo im Zerfall das Neue entsteht, und im Entstehen des Neuen sich das Alte belastend, aber auch belebend noch behauptet. Notwendigerweise kommt in den Spuren, die das damalige Leben uns hinterließ, beides zum Ausdruck, also auch — je nach dem — Lob und Tadel. Umgekehrt (und von uns aus betrachtet) ist es nun Ziel echter Geschichtsschreibung und echt objektiver Haltung, nicht eine Gleichwalgung dieser verschiedenen, in höchstem Kampf gegeneinander stehenden Kräfte vorzunehmen, sondern die Herausarbeitung ihrer jeweiligen Funktion anzustreben. Die Multivalenz der historischen Verursachung ist aufzulösen. Voraussetzung ist die Kunst des lebendigen und freien Anschauens dieser ungebrochenen Gegensätze, und das Verständnis für das Fruchtbare solchen starken Gegeneinanders für den Fortschritt der Geschichte.*

Selbstverständlich unterliegen die Quellen — die einen wie die andern — der Kritik, um über sie hinaus jeweils möglichst nahe an den lebendigen, tatsächlichen Bestand heranzukommen. Je mehr die Existenz des damaligen Menschen als solche unsicher geworden war, sein Dasein in allen Bezirken des politischen, wirtschaftlichen, geistigen, leiblichen Lebens (auch, aber noch nicht so allgemein und nicht in der gleichen Art im religiös-kirchlichen Leben) bedroht war, desto stärker drängte verständlicherweise subjektiver Wunsch und persönliche Haltung danach, sich im Bericht und Urteil über die Zeit zur Geltung zu bringen. Es ist erklärlich, daß dadurch die Objektivität in Gefahr kam. Ich möchte aber bezweifeln, ob diese Gefahr so allgemein realisiert wurde, daß es wesentlich schwerer wäre, ein objektives Bild von dieser Zeit zu erarbeiten als von andern. Das Hindernis scheint, wie schon angedeutet, eher subjektiv-modernen Ursprungs und im Verlangen nach einem einheitlichen Bild der Zeit verankert zu sein.

Am häufigsten wird in der Literatur abgehoben auf die Übertreibungen und Verallgemeinerungen in den zeitgenössischen Aussagen über die damaligen Mißstände. Tatsächlich sind Superlativismen und undifferenzierte Aussagen dieser Art in damaligen Chroniken, Predigten, Briefen, Statuten sehr häufig. Nachweise von böswilligen Erfindungen und Übertreibungen grober und gröbster Art bringt für Konstanz etwa Braun (Klerus 108, 110 f. Dazu: Hashagen H., Zur Sittengeschichte des westfälischen Klerus im späten Mittelalter. Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst 23, Trier 1904). Auch das Vorgehen des Zwickauer Rates gegen die Franziskaner mit den immer wiederkehrenden Vorwürfen über Verhetzung des Volkes und die Gefahr des Aufruhrs zeigt solche allgemeinste, unbestimmte, unkontrollierte Verdächtigungen; sie enthalten außer der Tatsache der Verärgerung bei den Franziskanern und deren Anhängern unter den Bürgern nicht die Spur eines Beweises. Umgekehrt sah der Rat seinerseits gefährliche Verhetzungen des Volkes

gegen die Franziskaner und sogar tätliches Vorgehen gegen sie nicht ungern (Doelle, Kursachsen 70 u. ö.). Die carta visitationis von 1436 für die Reichenau ist wie so viele andern in den bekannten verallgemeinernden Formeln nach einem mehr oder weniger bestimmten Grundschemata abgefaßt (Redlich 81.62⁺⁺; Miller 24.25). Über den Verfall der Benediktinerabtei St. Maria ad martyres heißt es: . . . satis lamentabiliter in utroque statu erat collapsum adeo, ut neque vestigium religionis in ipso quispiam experire potuisset (Redlich ebd.). Auch die frommen Worte „in non modicum animarum suarum periculum ac perversum et sinistrum laicorum exemplum . . . zelo caritatis et ordinis devotione“ (Miller 28⁴) im Munde schlaue berechnender Ratsherren bieten ebensowenig Gewähr für eine exakte Widergabe des Tatbestandes wie das spätere Bekenntnis des Breviers in der 2. Nokturn (5. Lektion) zu Gaetano da Thiene, das uneingeschränkt eine „collapsa ecclesiasticorum disciplina“ einräumt.

Aber die Kehrseite! Das Elementarste und nie zu Vergessende ist bei all diesen Klagen zum mindesten die erschütternde, sehr allgemeine Unzufriedenheit mit den damaligen Zuständen in der Kirche. Und dies in einem breiten Strom durch mindestens zwei Jahrhunderte hindurch, und aus allen Kreisen der abendländischen Gesellschaft kommend, aus kirchentreuesten Kreisen wie von egoistischen Gegnern der Kirche. Daß die Kritik von beiden Seiten im Inhalt zusammentrifft, ist ein Authentizitätszeichen erster Ordnung. Abgesehen von den im einzeln behaupteten Schäden, ist jene Unzufriedenheit der Beleg für einen ungewöhnlichen Schwächezustand in der damaligen Kirche. Die Tatsache der Kritik selbst in einem solchen Umfang und in solcher Tiefe ist an sich (selbst wenn sie ungenügend begründet wäre) Mißstand.

Zum andern wird in der Literatur nicht selten der Tatbestand der Übertreibung zu schnell und zu summarisch als gegeben angenommen. Ein genaueres Zusehen vermag vielleicht doch weiterzukommen. Man sagt: „Es ist verständlich, daß der Reformwille, von dem die Synodalstatuten und Visitationsberichte beseelt sind, sich leicht zu Übertreibungen hinreißen lasse.“ Daran ist natürlich ein Teil richtig. Aber nur ein Teil. Es liegt zwar in der Tendenz des Predigens zu verallgemeinern, nicht aber einfachhin in der Tendenz einer Synode, wo immerhin die verschiedensten Kreise vertreten sind und bei solcher Übertreibung auch sich selbst belasten müssen. Bei Visitationsberichten kann man feststellen, daß der Visitor gelegentlich gerne bereit war, ein Auge zuzudrücken, oder auch einfach froh war, einen besseren Bestand berichten zu können. Die Reformarbeit des Johannes Rode bietet dafür Belege, die von Nikolaus von Kues ebenfalls. Um ganz sicher zu gehen, muß man also — so gut es die Umstände erlauben — von Fall zu Fall die größere oder geringere Gewissenhaftigkeit der betreffenden Quelle feststellen, eine Forderung, die sich für alle Zeiten und für alle Quellen in der einen oder andern Form stellt. Man muß den einschränkenden, differenzierenden

Andeutungen nachgehen. Die sind nicht so ganz selten. Wenn wir z. B. die gleichen formelhaften Verallgemeinerungen in verschiedenen Visitationen finden, in einem Fall aber deren Verlesung monatlich, statt wie sonst vierteljährlich verlangt wird, dürfen wir annehmen, daß der Verfall hier wirklich stark war (Redlich 81'). Daß man Anekdoten, in denen offensichtlich Schabernack oder Spott die Feder führt, nicht als Wiedergabe des historischen Tatbestandes ernst nehmen darf, ist selbstverständlich. Wenn aber offenbar ein allgemeiner Mißstand zugrunde liegt, so wird solcher Schabernack zur Illustrierung des allgemeinen Bewußtseins dieses Mißstandes und gewinnt seinen ernstesten Wert für die historische Schilderung (wenn auch nicht genau nach Ort und Zeit und für die konkreten Einzelheiten). Die Verzerrungen des Mönchslebens bei Bocaccio sind offenkundig. Aber sein Spott über die falschen Reliquien und übertriebenen Ablässe usw. haben bei ihm wie bei andern leider nur allzu viel fundamentum in re und sind in sich wie in ihrem Widerhall ein Beleg für tiefgreifende Mißstände auf diesen Gebieten. Wenn Nikolaus von Kues auf einer Visitationsreise sich am Leben in dem einen Nonnenkloster hoch erbaute (Diepenveen), aber gegen andere einen scharfen Reformeilaß herausgab, so zeugt das doch wohl von sachlicher Unterscheidung und spricht für die Objektivität seiner Äußerungen (Hüffer 79 zu S. 80). Die Gesamterurteilung des Dominikanerordens durch seinen General Leonard Statius (1414—25) bei Rensing (S. 49) ist offenkundig übertrieben. Aber wenn der General dabei seinem Orden auch vorwirft, daß „die Keuschheit häufig übertreten wird“, so ist es kritisch unzulässig, diesem bestimmteren Vorwurf einfach wegen jener Übertreibung jeden Zeugniswert abzusprechen.

Umgekehrt: wenn man mit Recht kritisch ist gegen allgemeine Verdächtigungen des Klerus, so muß man ebenso vorsichtig sein, wenn man in Präsentationsurkunden oder Nachrufen den „vorbildlichen priesterlichen Wandel der Präsentierten lobend hervorgehoben“ (vgl. Braun 119) findet. Die Formelhaftigkeit ist immer ein Feind der exakten historischen Wiedergabe, im Lob wie im Tadel. Wenn ein Chronist einen Bischof wegen seines Reformeifers lobt, und wenn noch mehrere es tun (vgl. Braun 174), so ist das erfreulich, aber kein Beweis dafür, „wie stark von den Zeitgenossen das Bedürfnis nach einer allgemeinen Reform empfunden wurde“ usw. Außerdem ist wiederum das allgemeine Reformbedürfnis ein Beweis für die Tatsächlichkeit der Mißstände und die Reformbedürftigkeit, aber noch nicht für deren Durchführung. Wenn ein gegen die Konventualen eifernder Observant es fertigbringt, in einem Brief ein Gedicht „ganz obszönen Charakters“ im Wortlaut mitzuteilen (bei Rensing 51), das den Geist im Weseler Dominikanerkloster kennzeichnen soll, so zeigt diese Tatsache so wenig echte Reinheit und so wenig Rücksicht auf den Empfänger des Briefes, daß man den Schreiber nicht als besonders gut qualifizierte Quelle in dieser Angelegenheit der Observanz ansehen kann.

[Hier tut sich übrigens ein Fragenkomplex auf, der für die Beurteilung einer wesentlichen Seite Luthers wichtig ist. Ich habe an Luther die häufige und manchmal unerträgliche Mischung von Heiligem und grob Derbem kritisiert. Aber auch hierin war Luther Kind seiner Zeit. Miller (S. 59 f) gibt Belege. Auch bei Staupitz findet sich ähnliches. Oder in „Schimpf und Ernst“ des Franziskanerkonventualen Johannes Pauli (gedruckt 1522) wird derb und anschaulich von Buhlern und Ehebrechern, sittenlosen Pfaffen, Mönchen und Nonnen gesprochen, und das nicht selten. Dabei schrieb dieser Mönch sein Buch zugestandenermaßen auch für klausurierte Nonnen.]

Bei der historisch genauen Feststellung von Mißständen erhebt sich wie bei so vielen kirchengeschichtlichen Fragen¹⁸ die Notwendigkeit einer Bewertung des zum Superlativismus neigenden und ohne die wünschenswerte, ja eigentlich notwendige Genauigkeit sich äußernden *kurialen Stils*. Im Spätmittelalter erhält das Problem seine besondere Steigerung durch das Willkürregiment an der Kurie, das zu gleicher Zeit die heilsamen Schranken des Klosterlebens leicht und bedenkenlos lockerte, und zugleich in Reformbullen (deren Unterlagen aber manchmal gar nicht tragfest oder auf ihre Tragfestigkeit hin gar nicht kontrolliert waren) das zuchtlose Leben von Mönchen und Nonnen rügte (Beispiel bei Miller S. 48 ff.). Wir tadeln mit Recht die so oft maßlosen Superlativismen in Luthers Invektiven gegen Papst und Mönche, oder wenn er etwa in massiven Behauptungen die *donatio Constantini* als Stück des altkirchlichen *Glaubens* bezeichnet (WA 50, 69 ff.); wir sind aber auch in Verlegenheit, wenn wir genau feststellen sollen, wie weit etwa der Erguß in der Konstitution Julius' II. vom 30. 3. 1512 ernst zu nehmen sei, wo Klage erhoben wird gegen die päpstlichen Beamten, die teils aus Habsucht, teils durch die unglücklichen Zeitverhältnisse gedrängt nach ihrem Gutdünken die Gelder eintreiben „zum Nachteil ihrer eigenen Seele, zum Verderben der Petenten, zum Ärgernis vieler und zur Schmach und Schande der ganzen römischen Kurie“ (E. Göller in Finke-Festschrift 383—384).

Einen ungewöhnlich aufhellenden Beitrag zu unserm Problem der spätmittelalterlichen Mißstände leistete Max Miller mit seinem bedeutenden Buch über die berühmten oder berüchtigten Söflinger Briefe, auf die wir noch des öfteren zurückkommen werden. Miller hat durch seine Untersuchungen die Söflinger Nonnen vom Vorwurf des unkeuschen Lebens restlos befreit. Der Fall ist gerade für unsere *methodische* Frage deshalb so wichtig, weil (1.) einerseits vom Ulmer Stadtrat alles nur Mögliche getan wurde an Unter- und Durchsuchung, um die Belege

¹⁸ Alle Gebiete sind daran beteiligt, das kirchenpolitische so gut wie das der inneren Disziplin, wie gelegentliche (nicht lehramtliche) Äußerungen über gewisse Lehrpunkte und Fragen der Verfassung; je näher der Peripherie, desto schlimmer: z. B. unechte Ablässe; Begriff des Anathems (z. B. in der Bulle von Nikolaus II. über die Lateransynode von 1059; s. auch unten).

für Mißstände in die Hand zu bekommen, (2.) uns ein bedeutender Teil des Zersetzungsbestandes zur eigenen Nachprüfung überliefert ist. Millers Resultat — d. h. seine Ehrenrettung — ist aber einer Mißdeutung ausgesetzt. Weil vorher ungerechterweise von sexuellen Vergehen in Masse die Rede war und dieser Vorwurf nun buchstäblich in Nichts zerfällt, erscheint das Leben der Nonnen leicht als makellos. Sie scheinen auch wirklich subjektiv ohne nachweisbare bedeutende Vergehen zu sein. Aber dabei kann man unmöglich stehen bleiben. Das Resultat gewinnt andere Färbung, wenn man es nimmt als Beitrag zum objektiven Bestand (a) spätmittelalterlicher Religiosität, (b) bei Klarissen (!), (c) das alles mißt am Evangelium. Hier war trotz dem keuschen Leben der Nonnen die Form des Lebens — die Klarissenregel — so mißdeutet, und das Institut Kloster vielfach seinem innersten Sinn so sehr entfremdet, daß die Idee diese Peripherierung nicht mehr ohne schweren Schaden tragen konnte. Ein Substanzschwund war gegeben und mußte bei aller negativen Korrektheit für sein Teil zur kommenden Sprengung erheblich beitragen.

Um der Subjektivität der Chroniken, Predigten und Reformerlasse zu entgehen, hat man mit Erfolg den Weg beschritten, die sittliche und wirtschaftliche Lage des Klerus und etwaige Vergehen — also die klerikalischen Mißstände — aus den behördlichen Rechnungen und Straflisten zu erschließen (vgl. Vincke S. 124).

Diese Quellen eröffnen in der Tat einen viel sichereren Zugang zu einzelnen Partien des spätmittelalterlichen klerikalischen Daseins als andere Unterlagen. Die Frage des geistlichen Proletariats z. B. scheint nur von hier aus einer genauen Umgrenzung entgegengeführt werden zu können; die Frage des *cumulus beneficiorum* ebenfalls. Doch muß auch hier die Grenze der Zeugniskraft nicht nur genannt, sondern stark im Bewußtsein gehalten werden.

Das erste große Minus, das hier anzumelden ist: der Mensch wird nur als Nummer, und diese nur höchst fragmentarisch erfaßt. Das eigentlich Religiöse, oder auch die Kennzeichnung des damaligen Klerikers von der Theologie oder von der Erbauungsliteratur her, bleibt außerhalb des Gesichtskreises.

Außerdem: die Analyse dieser Quellen ist überall, wo sie vorgelegt wurde, so abstrakt und kompliziert zugleich, zieht so viele Nebenumstände herbei, ruht auf einem für große Zeiträume vergleichsmäßig so geringem, also wesentlich lückenhaftem Material (das außerdem seiner Natur nach jeweils nur einen Punktausschnitt erfaßt), daß man den Eindruck nicht los wird, mit dieser Methode werde etwas zu sehr Mohrenwäsche geleistet. Dagegen stehen etwa für geschlechtliche Ausschreitungen (1.) die zugegebenermaßen geringe Achtung des hohen Klerus vor dem Zölibat; (2.) die asketisch ungenügende Erziehung so gut wie des ge-

samten Klerus, soweit man davon überhaupt reden kann; (3.) das Erbe germanischer Auffassung; (4.) das Vorandrängen humanistischer Ansichten über die voluptas im 15. Jahrhundert; (5.) vor allem die massenhaften Klagen ernster und kirchlicher Männer über weite und weiteste Verbreitung gerade dieser Mißstände. Gewiß hat man hier wie überall die Fehlerquellen aufzudecken und voll in Rechnung zu setzen. Aber, man mag Übertreibungen und sogar gewohnheitsmäßige Herübernahme der Klage betonen so viel man will: man wird nicht glaubhaft machen können, daß die allgemeine Klage von Chronisten, Konzilien, von direkten Beobachtern mit genauen Angaben (wie bei Eck), ganz unzutreffend seien. Ihre unmittelbaren Feststellungen aber gehen um ein Beträchtliches über das Resultat jener Rechenmethode hinaus. Zudem, wer sich zu dieser Methode bekennt (wie Vincke 128 f.), müßte dasselbe Mißtrauen aufbringen für die Beurteilung ähnlicher Fragen bei andern Volksschichten. Hier aber sagt Vincke: der Reichtum stieg, die alte Zucht nahm ab. „Uneheliches Zusammenleben war nichts Seltenes; die Bürger schämten sich ihrer Bastardkinder so wenig als die Fürsten und Junker.“ Zugleich wird zugegeben, daß die Kleriker „an dieser Üppigkeit teilnahmen“ (S. 130). Oder — um im Fragekreis gerade von Vincke zu bleiben — es ist einfach unmöglich, die bestimmten und wiederholten Ausführungen des Osnabrücker Dompredigers Hollen aus dem Augustinerkonvent über ungenierte Unzucht von Geistlichen auszuräumen. Insbesondere nicht mit den gutgemeinten Allgemeinheiten von Landmann (zitiert bei Vincke 134). Man kann ebenso gut und mit mehr Recht Landmanns Überlegungen umdrehen: wenn die betreffenden Fälle so selten waren, wird der Prediger, der die ‚moderne‘ Unzucht anprangert, nicht auf das böse Beispiel der Geistlichen als Anregung dazu abheben. Aber wenn Holle „das Volk ermahnt, nicht wegen einiger unwürdiger Ausnahmen ein ganzes Kloster in Verruf zu bringen“, so deutet das nicht an, „daß seine Auslassungen als Übertreibungen zu gelten haben“, sondern beweist, daß er hier gewissenhaft ist und keine Übertreibung übt.

Vincke selbst gibt zu: „Es fehlte bei vielen Stadtklerikern an geordneter Beschäftigung; der Altaristen und Vikare waren zu viele; Müßiggang mußte immer aufs neue ein übles Ende nehmen . . .“ Also! Die vorher (S. 135 ff) von Vincke ziemlich wegdisputierten ‚Papenkinder‘ beurteilt er (S. 154) so: „Schon der Umstand, daß solche Vorschriften bestanden (keine Papenkinder in die Zünfte; eheliche Geburt als Vorbedingung für die Weihen), wirkte wie ein Dorn, der immer wieder auf eine wunde Stelle aufmerksam machte, die es zu heilen galt.“

Wenn außerdem zugestanden wird, daß im 16. Jahrhundert „die Vererbung von Pfarrstellen nichts Ungewöhnliches“ war, dann wäre doch zu fragen, wann und wodurch diese Verschlechterung ansetzte.

(Weitere Beiträge über die Mißstände in den Klöstern und beim Klerus folgen.)

Christentum ~ Halt und Heimat

Von Prof. Dr. Wilhelm Barth, Konz-Karthaus

Der französische Existenzialist Albert Camus hat zur Kennzeichnung der geistigen Situation seines Landes in der Gegenwart die Frage gestellt: „Wer die Propheten des heutigen Frankreich sind“, und geantwortet: „Marx, Jean Paul Sartre und Christus. Und in dieser Reihenfolge¹.“ Man dürfte schwerlich die Wirklichkeitsgrenze verletzen, wenn man das Zutreffen dieser Feststellung als nicht allein für den französischen Raum gegeben betrachtet. Setzen wir an die Stelle der Namen von Persönlichkeiten die der Weltanschauungen, so wären Bolschewismus, Nihilismus und Christentum die großen Drei im geistigen Ringen unserer Zeit. Zu der Bezeichnung „Bolschewismus“ sei ein für allemal angemerkt, daß damit der Leninismus gemeint ist, jene Form des kommunistischen Sozialismus also, die Papst Pius XI. in seinem Rundschreiben „Quadragesimo anno“ schärfstens brandmarkt und verurteilt. Daß die Einstellung der Sowjetregierung zu der orthodoxen Kirche seit dem Jahre 1943 eine taktische Änderung erfahren hat, ist bekannt.

Wir übernehmen die von Camus gemachte Dreiteilung, aber wir übernehmen sie durchaus nicht als eine Gleichordnung des Christentums mit andern Weltanschauungen. Christus ist nicht Prophet unter Propheten, nicht Philosoph unter Philosophen. Ihn mit Marx und Sartre in einem Atem nennen und gar auf dieselbe Stufe stellen, bedeutet uns Blasphemie. Aus keinem anderen Grund konfrontieren wir überhaupt das Christentum mit dem Nihilismus und Bolschewismus, als aus dem, dadurch die übernatürliche Größe und Kraft der christlichen Religion und ihren inneren Triumph über die Falschheit und Armseligkeit der glaubensfremden Einstellung zum Dasein möglichst eindrucksvoll zu demonstrieren. Denn es scheint hoch an der Zeit zu sein, daß die Christen sich auf den unerreichbaren Eigenwert und die Weltüberlegenheit des Christentums besinnen und in Führung gehen, statt sich fortgesetzt vom Gegner oder von der Zeitrichtung das Gesetz des Handelns vorschreiben zu lassen. Abwehr des Widerchristlichen ist notwendig, positive Beachtung des Nichtchristlichen unerläßlich, aber jedes „Konkurrierenwollen“ ist unvereinbar mit einem Glauben, der die Welt überwindet (1 Joh. 5, 4). Das Christentum ist von oben, nicht von unten. Weil es von Gott ist, hat es sich nicht vor den Menschen zu verantworten, sondern die Menschen haben sich vor ihm zu verantworten.

Es ist am Christentum, zu fragen. Der protestantische Tübinger Theologe Helmut Thielicke hat in seinen „Fragen des Christentums an die moderne Welt“ (Tübingen 1947¹) sehr absichtsvoll die Fragerichtung der Bibel gewählt. Denn „die erste zwischen Gott und Mensch sich ereignende

¹ Theodor Steinbüchel, Existenzialismus und christliches Ethos, Bonn 1948, 40.

Frage lautet jedenfalls nicht: „Gott, wo bist du?“ — so daß also der Mensch die Initiative des Fragens besäße — sondern sie lautet umgekehrt, nämlich „Mensch, wo bist du?“ — und das ist die Frage Gottes, die aus eigener Initiative den Menschen überfällt, so sehr überfällt, daß der Mensch sich verstecken muß und ganz und gar in die Verteidigung übergeht.“ Die Christen haben mithin allen Grund, ein gewisses, zum großen Teil geschichtlich bedingtes Minderwertigkeitsbewußtsein abzutun und sich ihrer einzigartigen Mission verantwortlich bewußt zu werden. Das Christentum fragt die außerchristliche Welt. Es fragt, was diese Welt tut, dem im Innersten entwurzelten und aufgeschreckten Menschen unserer Tage Halt und Heimat zu geben. Die Antwort lautet in ihrer radikalen polaren Formulierung: Nichts und alles. Dazwischen liegen Teillösungen verschiedener Art. Aber irgendwie tendieren sie alle nach dem einen oder dem anderen der beiden Gegenpole des Nichts oder Alles, des Nihilismus oder Bolschewismus.

1. Nihilismus. Das Wort stand ehemals nur im politischen Vocabularium. Man dachte an Rußland, an jene gemeingefährlichen „Nihilisten“, die alle staatliche und gesellschaftliche Ordnung grundsätzlich verneinend, auf gewaltsamen Umsturz sann. Heute ist die Bezeichnung Nihilismus zu einer weltanschaulichen geworden. Was damit gemeint ist, kann in der deutschen Sprache nicht auf einen einzigen Ausdruck gebracht werden. Wir haben kein Wort, das seinen Bedeutungsgehalt zutreffend wiedergibt. Das ist überaus denkwürdig. Denn es besagt, daß nicht nur das Wort, sondern auch die Sache unseren Vätern und Vorfahren fremd war. Was bedeutet Nihilismus? Nietzsche, der den „unheimlichsten aller Gäste“ bereits „vor der Tür stehen“ sah, hat ihn auch mit psychologischem Tiefblick durchschaut. „Nihilismus, d. h. die radikale Ablehnung von Wert, Sinn, Wünschbarkeit.“ „Was bedeutet Nihilismus? — Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das Warum“.

„Kein Pfad mehr! Abgrund rings und Totenstille!“ —
So wolltest du's! Vom Pfade wich dein Wille!
Nun, Wanderer, gilts! Nun blicke kalt und klar!
Verloren bist du, glaubst du — an Gefahr⁴.

Das ist nicht der „müde Nihilismus“ der Jünger Buddhas, nicht das „Erlöschen“ des Willens zum Dasein, das Nirwana der Begierdelosigkeit. Das ist der „aktive Nihilismus“ der nihilistischen Haltung. „Haltung angesichts des Nichts.“ Denn also spricht der Nihilist: „Das Leben ist eine zufällige Erscheinung, das Ergebnis kosmischer Gesetze, eine Sache also, die bei näherer Betrachtung sich tatsächlich als wertlos und des Interesses bar erweist. Kümmern wir uns also um nichts und niemanden, handeln

² A. a. O. 4.

³ Friedrich Nietzsche, Ausg. Werke 2. Bd., Leipzig (Kröner) o. J., 317 f.

⁴ A. a. O. 546.

wir allenfalls mit Zynismus, mit äußerster Frechheit, wenn es nötig ist, um dadurch etwas zu erreichen was uns das Leben lebenswert macht, und sei es auch nur für einige Augenblicke“⁵. Das Leben ist ein Abenteuer, das bestanden werden will⁶. Das Abenteuer wird nicht planmäßig und zielklar unternommen, in das Abenteuer wird man ungefragt hineingestoßen. Alles erscheint als Zufall und ohne Sinn und Zweck. In das Abenteuer gerät der Mensch von ungefähr und unerwartet hinein, und er muß zusehen, daß er heil herauskommt. Es wäre geradezu widersinnig, überhaupt nach einem Sinn zu fragen. Die Daseinssituation, in der der Mensch sich vorfindet, trägt alle Zeichen des Abenteuerlichen; denn wider das eigene Wissen und den eigenen Willen ist er ihr „preisgegeben“. Wie kann angesichts solcher „Geworfenheit“ noch die Rede von einem Warum und Wozu sein? Hier ist nur eines sinnvoll und gefordert: Haltung bewahren! Helmut Thielicke⁷ hat Wesentliches und Wirkliches trefflich erfassend den grundlegenden Unterschied zwischen dem christlichen und dem „säkularisierten“ Menschen darin gefunden, daß der Christ einen Halt, der Ungläubige aber nur Haltung hat. „Halt habe ich, . . . wenn ich den Frieden Gottes habe, wenn ich mein Leben unter seiner tröstenden und zielsicheren Hand geordnet sehe.“ „Um Haltung dagegen bin ich bemüht, wenn ich keinen Sinn, d. h. wenn ich kein letztes Woher und Wohin sehe und einfach stehen bleibe“⁸. Einfach stehen bleiben, nicht vorwärts und nicht rückwärts schauen, nicht in mich hinein- und nicht über mich hinausdenken, nirgendwo einen ordnenden Gedanken, eine sittliche Macht und einen tragenden Grund entdecken wollen, sich abfinden damit, „in das Nichts hineingehalten zu sein“, das ist das, was in unserer nihilistischen Existenz zu tun ist; denn es gibt für uns keinen Halt in dem Abenteuer des Lebens, in das wir gestürzt worden sind. Die Frage des Christentums nach Halt und Heimat des Menschen ist mithin schon im Ansatz verfehlt, weil sie aus der Unkenntnis der konkreten menschlichen Daseinssituation entspringt. Der Nihilist kennt kein Zuhause. Wie sagt doch der Schriftsteller Hyacinthe de Lafite in Werfels Roman „Das Lied von Bernadette“: „Mein einziges Zuhause ist der Schlaf und das redliche Nichts!“ Diese Antwort gibt der Nihilist dem Christen Estrade, der ihn gefragt: „Haben Sie nicht auch die Hoffnung, Lafite, einmal nach Hause zu kommen?“ Es ist die Antwort des Nihilismus schlechthin.

Sie steht theoretisch zu sich selbst in Gegensatz und wird praktisch durch ihr Ungenügen widerlegt.

Der unbedingte Nihilismus, d. h. die radikale Verneinung aller Wahrheit und aller Werte, die uneingeschränkte Leugnung jedweder Sinnhaftigkeit und Zielstrebigkeit, ist innerlich unmöglich. Für ein Teilgebiet des Nihilismus haben sich die Philosophen längst in dieser Frage geeinigt,

⁵ Pieter van der Meer de Walcheren, Heimweh nach Gott, Freiburg i. Br. 1937, 40.

⁶ A. a. O. 172; vgl. H. Thielicke a. a. O. 27 ff.

⁷ A. a. O. 22 ff. ⁸) A. a. O. 26.

⁹ Berlin und Frankfurt 1948, 185.

nämlich hinsichtlich des absoluten Skeptizismus. Skepsis heißt Zweifel, und der radikale Skeptiker behauptet: Erkenntnis ist unmöglich. Es gibt keine Wahrheitsfindung. Mit dieser Behauptung hebt der Skeptizismus sich aber selber auf. Denn sie ist eine glatte Wahreitsaussage. Wenn der Satz: Erkenntnis ist unmöglich, gilt, dann ist damit prinzipiell die These umgestoßen, daß die Wahrheit niemals und nirgends ermittelt werden könne. Denn in dieser Aussage wenigstens: Erkenntnis ist unmöglich, wäre sie ermittelt.

Hat der Mensch aber Zugang zu dem Wertbereich des Wahren, dann läßt sich nicht absehen, weshalb ihm die Welt des Schönen, Guten und Heiligen verschlossen sein soll. Und in der Tat, der absolute Nihilismus, die vollendete Verneinung der gesamten intellektuellen, ethischen, ästhetischen und religiösen Wertwirklichkeit ist innerlich ebensowenig haltbar wie die strikte Leugnung der Wahrheitserkenntnis. Denn auch die Bejahung des Nichts ist und bleibt eine Bejahung, die Zustimmung zu einem etwas, und damit irgendwie der Ausdruck eines sinnvollen Tuns. Auch der konsequenteste Nihilismus kommt nicht an dem Eingeständnis vorbei, daß in der Anerkennung der Sinnlosigkeit alles Daseins ein Sinn liegt, und daß zum mindesten dieses nicht unsinnig ist, Haltung zu haben angesichts des Nichts. In seiner Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919, 253 hat Karl Jaspers diese innere Unmöglichkeit des Nihilismus in dem Satz zusammengefaßt: „Solange noch ein Seelenleben da ist, sind nur relative Nihilismen möglich, der absolute Nihilismus ist unmöglich; denn etwas will der Mensch immer noch; wenn er auch das Nichts will, hat er eben in diesem Willen noch einen Sinn“¹⁰.

Nach Ausweis von Erfahrung und Geschichte gibt sich der Mensch weder mit dem Standpunkt des Nihilismus zufrieden, noch baut sich die Wirklichkeit des Lebens auf ihm auf. Den absoluten Nihilisten trifft man nicht, auch heute nicht. Irgendwie versucht der Mensch, sein Geschick zu steuern, auch wenn ihm alles Sein und Tun noch so widersinnig erscheint. Auch über dem Abgrund des Nichts greift er nach dem Strohalm. Aber wenn ein Mensch durch bewußten Selbstmord der Sinnlosigkeit seines Daseins ein Ende macht, hat er sich dann nicht mit äußerster Folgerichtigkeit zum reinen Nihilismus bekannt? Auch dann nicht. Denn er ist überzeugt, durch das Auslöschen seines Lebens eine sinnvolle Tat zu begehen, eben eine Sinnlosigkeit zu beenden.

So bestätigt denn auch jede Schau in die Geschichte und in die schaffende Gegenwart, daß trotz aller Torheiten und Teufeleien der Versuch nicht aufgegeben wird, nach Plan und Ziel zu handeln. Höchste Werte sind verwirklicht worden, etwa in der Kunst, und jedes Jahrhundert beugt sich ehrfürchtig vor ihrer Unsterblichkeit. Geniale Gedanken werden in ihrer Gültigkeit durch die Technik demonstriert, und die Miß-

¹⁰ Zitiert nach Johannes Hessen, Existenzphilosophie, Essen 1947, 16 f. Auf das erste Kapitel „Nihilistische Existenz“ in Hessens Studie sei empfehend verwiesen.

achtung sittlicher Normen wird seit je bestraft. Trotz aller Rückschläge und Abstürze hat die Menschheit nicht verlernt, zwischen Sinn und Widersinn zu unterscheiden, und selbst in die Schlünde der Unmenschlichkeit zurückgeworfen, rafft sie sich wieder auf zu humanem Tun. Im Nihilismus wurzelt die Menschheitsgeschichte nicht.

Bettelarm und bloß steht die nihilistische Daseinsauffassung, die Weltanschauung der Leere, die Philosophie des désastre vor der christlichen Botschaft der Sinnhaftigkeit und des Vertrauens. Vernünftigkeit und Freiheit heißen die Vorzüge des Menschen. Das Christentum segnet beide. Es ist die Leuchte unserer Vernunft und das Leben unseres Willens. Denn Christus ist das Christentum. In Christus aber „war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“ (Joh 1, 4). Einen trefflicheren Titel als „Licht und Leben“ hätte man schwerlich einem religiösen Unterrichtswerk für höhere Schulen geben können. Seitdem Jesus von Nazareth auf dem Laubhüttenfest zu Jerusalem im Angesicht des festlich beleuchteten Tempels das ewig bleibende Wort gesprochen hat: „Ich bin das Licht der Welt“, wandeln wir nicht mehr in der Finsternis der Unwissenheit und im Schatten des Zweifels (Joh 8, 12). Er hat die endgültige Antwort auf die Urfragen des Daseins gegeben, an denen niemand vorbei kann, auf die Fragen nach Geschöpf und Schöpfer, nach Schuld und Heil, nach Ziel und Weg. „Wir erkennen nicht allein Gott nur durch Jesus Christus, sondern wir erkennen auch uns selbst nur durch Jesus Christus. Wir erkennen das Leben, den Tod nur durch Jesus Christus. Ohne Jesus Christus wissen wir nicht, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind. So erkennen wir nichts ohne die Schrift, deren Gegenstand nur Jesus Christus ist, sondern wir sehen nur Dunkelheit und Verwirrung, in der Natur Gottes und in unserer eigenen Natur.“ Das ist ein Wort Blaise Pascals (Gedanken, übertragen von Wolfgang Rüttenauer, Leipzig o. J., 282), der wahrlich wußte, was es um „Größe und Elend“ des Menschen ist. Mit allem Nachdruck aber gilt es zu sagen, daß das Christentum vom Sein und Dasein des Menschen nicht redet wie die Philosophen, wie Platon und Aristoteles und Descartes. Das Christentum erhebt die menschliche Existenz in das göttliche Licht der Offenbarung, in dem Wert und Würde des Menschen in einer Herrlichkeit erstrahlen, die himmelhoch erhaben ist über jede anthropologische Aussage irdischer Weisheit. Daß Jesus Christus „für uns Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen ist“ (Credo der hl. Messe) und „allen, die ihn aufnahmen, Macht gab, Kinder Gottes zu werden“ (Joh 1, 12) und Miterben seines Reiches (Röm 8, 17), davon haben wir nur Kunde durch den Eingeborenen des Vaters. Die Wahrheit des Evangeliums verletzt und vernichtet nicht das profane Wissen vom Menschen, aber sie überragt es in einem Maße wie die Gnade die Natur, wie das Göttliche das Geschöpfliche. Keineswegs aber wird sie uns zum bequemen und unangefochtenen Besitz geschenkt,

vielmehr zur Unterwerfung unseres Selbst im Glauben. Das hat keiner tiefer erfahren und ehrlicher bekannt als die großen christlichen Existenzialisten: Augustinus, man denke an das Wort der „Confessiones“ (1 Kap. BKV 18, 2): „So will ich dich denn suchen, o Herr, indem ich dich anrufe, und dich anrufen, da ich an dich glaube; denn du bist uns verkündet worden“; Pascal, man denke an die *Pensées*; Newman, man denke an die von ihm selbst verfaßte Grabinschrift: *Ex umbra et imaginibus in veritatem*, aus Schatten und Bildern zur Wahrheit; Peter Wust, man denke an sein Bekenntnisbuch „Ungewißheit und Wagnis“; Gabriel Marcel, man denke an den Titel „Homo viator“, der Mensch auf der Pilgerschaft, den er einem seiner Werke gegeben. Auch der Christ verleugnet die Rätsel der Welt und des Lebens nicht. Er schließt nicht wie ein Kind die Augen vor dem Dunkel. Sein Glaube ist keine Verhöhnung des Geistes. Sich selber und den andern gibt er vernünftige Rechenschaft darüber. Aber weil er sich in Demut beugt unter die höhere Wahrheit der göttlichen Offenbarung, zweifelt er keinen Augenblick an einem letzten Sinn alles Seins und Geschehens. Ihm gilt nicht die pessimistische Philosophie des Absurden, ihm gilt das Euangelion, die frohe Botschaft der Erlösung.

Das Glaubenslicht des Verstandes wird zum Glaubensleben des Willens. „Der Gerechte lebt aus dem Glauben“ (Röm 1, 17; Hebr 10, 38; vgl. Gal 3, 11). Der Glaube ist der Ankergrund seines Willens. Das Christentum weist dem Willen nicht bloß den rechten Weg, es vermittelt ihm auch durch Sakrament und Opfer die geheimnisvolle Lebens- und Gnadenkraft des Herrn. Dadurch gewinnt der Christ jene innere Standfestigkeit, die fernab ist von aller kasernenhofmäßigen Daseinshaltung des Nihilismus. Angst, Sorge und Einsamkeit vermögen nun nichts mehr wider ihn. Alle Mühsal und Not, auch die Not der Sünde, überwindet er „in dem, der ihn stärkt“ (Phil 4, 13). Statt im Fatalismus des Durchstehens und Zahlenmüssens gipfelt christliche Sittlichkeit im heiligen Heroismus des Glaubens und der Nächstenliebe, der Geduld und Buße. Auch hier ist zu betonen, daß die Gnadenmittel des Christentums nichts gemein haben mit menschlichen Hilfen und Stützen. Von ihnen sagt Goethe in „Dichtung und Wahrheit“ (7, 2): „Alle diese geistigen Wunder entsproßen nicht wie andere Früchte, dem natürlichen Boden, da können sie weder gesät noch gepflanzt noch gepflegt werden. Aus einer anderen Region muß man sie herüberflehen . . .“ Sie sind dem geistig-leiblichen Wesen des Menschen gemäß, und sie erfüllen sein geheimstes Verlangen, aber sie stammen aus jener „anderen“, übernatürlichen „Region“, die vom Festland des Diesseits aus nicht entdeckt werden kann. Wer sich von ihnen ergreifen läßt, für den trifft zu, was Paulus von sich bekennet: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Das bedeutet nicht Kampflosigkeit und trägen Frieden. Die besten Christen waren am meisten des Wortes eingedenk: „Des Menschen Leben auf

Erden ist Kriegsdienst“ (Job 7, 1). Wie oft spricht Paulus von Kampf und Waffen! Wie häufig kehrt das Wort „militia“ in der Regel des hl. Benedikt wieder! Und hat nicht der ehemalige Offizier Ignatius von Loyola eine „Kompagnie Jesu“ — das ist die ursprüngliche Bezeichnung seines Ordens — gegründet und eine unvergängliche Betrachtung über die zwei Fahnen geschrieben? Aber inmitten der Bedrohung und Versuchung hat der Christ einen Halt, der niemals nachgibt; denn das Haus des Christen „ist auf den Felsen gebaut“ (Mt 7, 25). „Der Fels aber ist Christus“ (1 Kor 10, 4). An diesen Halt klammert sich der Christ auch in dem Augenblick, „wo jede irdische Garantie verschwindet“ (Goethe ebd.), im Tode. Denn er hat in Christus seinem Erlöser die gläubige Gewißheit, daß Gott ihn nicht „draußen vor der Tür“ lassen, sondern für immer heimholen wird ins Vaterhaus.

2. Auf solchen Glauben an eine ewige Heimat in Gott verläßt sich der Bolschewismus nicht. Auf dieser Erde weiß er sich daheim; auf ihr sich häuslich einzurichten, danach geht sein Sinnen und Trachten. Das Paradies ist nicht verloren. Fanatischer Wille zwingt es herbei. Der Tag wird kommen, an dem das Weltreich aufgerichtet ist, das „Vaterland der Unterdrückten und Ausgebeuteten“. „Die Armut verschwindet, es verschwindet die wirtschaftliche Ungleichheit der Menschen, das Elend der geknechteten Klassen . . . es verschwindet die Hierarchie der Menschen in der Arbeitsteilung und damit der Gegensatz zwischen Kopf- und Handarbeit.“ So steht es wörtlich im Protokoll des 6. Weltkongresses der Kommunistischen Internationale¹¹. Jedermann wird an dem Platz stehen, den ihm seine Begabung zuweist. Alles, was den Geist fördern und das Leben erfreuen kann, wird ungeteilt und unbeschränkt von der Öffentlichkeit für die Öffentlichkeit bereitgestellt. „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“, heißt die Leninsche, von Karl Marx geprägte Formel¹². Das ist die vollkommene Ordnung, in der Gott „überflüssig“ geworden ist. Denn in ihr gibt es keine Herrn mehr, die Gott notwendig haben, um ihre Ausbeutungsmethoden zu rechtfertigen, und keine Knechte mehr, die Gottes bedürfen, um sich über ihr klägliches Los hinwegzuträsten¹³. Das Wesen des Bolschewismus erschöpft sich in einem Messianismus des Diesseits. Hier und jetzt will er dem Menschen letzte Heimat geben.

Wie sehr er irrt, beweisen gleichermaßen Überlegung und Erfahrung.

Die bolschewistische Weltanschauung verkennt das Wesen des Menschen. Sie gibt sich der großen Täuschung hin, der Mensch finde seine endgültige Erfüllung im Bereich des Innerweltlichen. Daß das nicht der Fall ist, dadurch erhebt sich der Mensch über das Tier. Das Tier ist ein Sinnenwesen und darum dem Sinnlichen zugeordnet, dem Einzelnen und

¹¹ S. Hermann Greife, Bolschewismus und Staat, Berlin 1942, 39 f.

¹² Lenin, Sämtl. Werke, Bd. XXI, 550; s. H. Greife a. a. O. 31.

¹³ S. Waldemar Gurian, Der Sowjetmythos, Rheinischer Merkur, 3. Jhrg. A (1948) Nr. 17 vom 24. 4. 1948.



Augenblicklichen. Über den Menschen aber hat Carolus Bovillus zu Beginn des 16. Jahrhunderts in einer schönen bildlichen Darstellung der Wirklichkeitsreiche die Worte „Rationale“ und „Virtus“ geschrieben¹⁴. Das heißt, dem Menschen ist es wesenseigen, zu denken und zu wollen. Er bleibt nicht wie das Tier bei den greif- und wandelbaren Einzeldingen stehen, er langt über sich hinaus in die Welt der Werte, des Wahren, Guten, Schönen, Heiligen. Mitten in dem Auf und Ab der Tagesmeinungen sucht er inbrünstig die wandellose Wahrheit. Keine Niederträchtigkeit und Gemeinheit vermag das Inbild des Guten, das fordernd vor seiner Seele steht, völlig zu verdunkeln. Über aller Verunstaltung seiner Städte und Dörfer bewahrt er sich den Glauben an die Idee des ewig Schönen. Und das Heilige zieht ihn so elementar in seinen Bann, daß der vielgereiste Plutarch von Chaironea (um 50—130 n. Chr.)¹⁵ schon zu seiner Zeit dem Epikureer Kolotes das oft (und ungenau) zitierte Wort sagen konnte: „Du kannst auf der Wanderung Städte antreffen ohne Mauern, ohne Wissenschaft, ohne Könige, ohne Paläste, ohne Schätze ohne Münze, ohne Theater und ohne Gymnasium, aber eine Stadt ohne Tempel und Gottheit, ohne Gebet, Eid und Orakel, ohne Opfer zur Erlangung des Glücks und ohne Abwehrmittel gegen das Unglück, eine solche Stadt hat noch kein Sterblicher gesehen und wird keiner sehen.“ Der Geist des Menschen ist auf das Allgemeingültige, Unveränderliche, Ewige, Absolute angelegt. Das Zeitlich-Unbeständige kann sein Glück nicht sein. Denn „alle Lust will Ewigkeit —, will tiefe, tiefe Ewigkeit!“¹⁶ „Man muß“, schreibt Platon im 10. Buch seiner *Politeia*, „auf das philosophische Streben der Seele achten. Man sehe nur, wohin sie, die Anverwandte der Göttlichkeit, Unsterblichkeit und Ewigkeit, sich wendet und mit was für Dingen sie verkehren möchte“¹⁷. „Dürer hat dieses Erleben im Bilde der betenden Hände dargestellt, fast unsinnliche Hände, zu Gott hingestraft, wo der betende Mensch Sinnerfüllung seines Daseins sucht“¹⁸. Bestattungsart und Grabbeigaben bekunden, daß bereits der eiszeitliche Mensch wußte, daß sich sein Leben nicht zwischen Geburt und Tod vollende¹⁹.

Die Erkenntnis des Ungenügens dieser Welt wird fortwährend wach gehalten durch das unmittelbare Erleben ihrer Vergänglichkeit.

„Die Herrlichkeit der Erden	Diß, was uns kan ergetzen,
Muß Rauch und Aschen werden,	Was wir für ewig schätzen
Kein Fels, kein Ertz kan stehn	Wird als ein Traum vergehn.“

¹⁴ S. Alois Dempf, *Christliche Philosophie*, Bonn 1938, 129 und 239.

¹⁵ Pros Kolotes, c. 31 (Plutarchi opera, tom. V. *Moralia*, ed. Daniel Wyttienbach, Oxonii 1800, 598 f.).

¹⁶ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Kröners Taschenausgaben Bd. 75, Leipzig 1930, 253.

¹⁷ Platon, *Der Staat*, Kröners Taschenausgaben, Bd. 111, Leipzig o. J., 349 f.

¹⁸ Alexander Willwoll, *Seele und Geist*, Freiburg i. Br. 1938, 182.

¹⁹ S. Hugo Obermaier, *Urgeschichte der Menschheit* (Geschichte der führenden Völker 1. Bd.), Freiburg i. Br. 1931, 226 f.

So lassen die Trümmer des 30-jährigen Krieges Andreas Gryphius (Vanitas, Vanitatum Vanitas!) klagen. Wie oft schon haben die Menschen begonnen, den Turm zu Babel zu bauen, von Sonnen- und Mondstaaten zu träumen, Utopien zu ersinnen, und wie unbarmherzig hat die Geschichte ihnen immer wieder klargemacht, daß hier ihre Heimat nicht ist. Niemals hat sie es grausamer getan als in unseren Tagen. Wir denken dabei nicht nur an den Greuel der Verwüstung, der über dem Abendland steht, wir denken weit mehr noch an die Frevel gegen die Wahrheit und Gerechtigkeit, gegen die Liebe und das Heilige, die kaum gesühnt und kaum aufgehalten werden. Psychologie hat als weises Gesetz der Natur vermittelt, daß der Wille bestrebt ist, unlustbetonte Gefühle von Anfang an zu verdrängen und die damit verbundenen Vorstellungen nicht zu reproduzieren. Und durch Experiment konnte festgestellt werden, daß bei Jugendlichen und Erwachsenen die unlustbetonten Erinnerungen seltener sind als die lustbetonten²⁰. Das ist zweifellos biologisch gesehen zum Heil. Andererseits müßte man es bedauern, wenn die furchtbare Not der Heimatlosigkeit und des Ausgeliefertseins an Willkür und Gewalt bei den Menschen unserer Zeit keinen unauslöschlichen Eindruck hinterließe, wenn das Grauen, durch das sie hindurchgegangen, die Verbrechen gegen Gott und Mensch sie nicht unaufhörlich daran erinnerten, daß wir „hinieden keine bleibende Stätte haben“ (Hebr 13, 14), sondern „Pilger und Fremdlinge auf Erden sind“ (Hebr 11, 13; vgl. 2 Kor 5, 6).

Es wird ein Anliegen der christlichen Verkündigung bleiben, dafür zu sorgen, daß der Gerichtsruf Gottes in die Menschheit nicht ungehört verhallt. Sie wird den Kampf mit den Propheten des Diesseits aufnehmen und beweisen, daß sie dem Leben näher steht und das Menschenherz besser kennt als jene, die sich fortgesetzt rühmen, die wahren Realisten zu sein. Das Christentum wird nicht müde werden, die Menschen daran zu erinnern, daß „die Welt vergeht samt ihrer Lust“ (1 Joh 2, 17). Es wird aber auch über alle Gräber und Trümmer hinweg die tröstliche Botschaft der Präfation der Totenmesse (vgl. 2 Kor 5, 1) verkünden: „Dissoluta terrestrius huius incolatus domo, aeterna in caelis habitatio comparatur: wenn dieses irdische Wohnhaus zerfällt, steht eine ewige Heimstatt im Himmel bereit.“ Denn der Menschensohn ist den Seinen vorangegangen, ihnen „eine Wohnung zu bereiten“ (Joh 14, 2). Seitdem kann nur der „Antichrist“ verzweifelt klagen:

Die Welt — ein Tor
zu tausend Wüsten stumm und kalt!
Wer das verlor,
was du verlorst, macht nirgends halt.

²⁰ S. Joseph Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie, 2. Bd., Freiburg i. Br. 1920, 299.

Nun stehst du bleich,
zur Winter-Wanderschaft verflucht,
dem Rauche gleich,
der stets nach kältern Himmeln sucht.

Die Krähen schrein
und ziehen schwirren flugs zur Stadt:
bald wird es schnein —
weh dem, der keine Heimat hat!²¹

„Weh dem, der keine Heimat hat!“ Das alte und das neue Heidentum sind außerstande, dem Menschen den Weg in die Heimat zu weisen.

Der ehrwürdige Beda († 735) berichtet in seiner Kirchengeschichte der Angelsachsen, die in der Mitte des 4. Jahrhunderts aus dem heutigen Niedersachsen, Schleswig und Dänemark nach Südbritannien zogen: Zu König Edwin von Northumbrien, der mit einer Christin vermählt war, kam im Jahre 627 der Bischof Paulinus von York, um in seinem Land das Evangelium zu predigen. Der König berief die Großen des Volkes zum Witenagemot, zur Ratsversammlung. Nachdem der heidnische Oberpriester öffentlich die Ohnmacht seiner Götter eingestanden, ergriff einer der königlichen Berater das Wort zu einer allzeit denkwürdigen Rede: „Wenn ich, o König, dieses Leben der Menschen hier auf Erden mit der Zeit vergleiche, die uns unbekannt ist, dann schaue ich es wie in einem Bilde. Du sitzt zur Winterzeit mit deinem Gefolge und Dienern bei Tische. Mitten in der Halle brennt auf dem Herde das Feuer und erwärmt das Gemach, während draußen das Regen- und Schneegestöber durch das Land tobt. Da fliegt ein Sperling herein und huscht rasch durch die Halle. Kaum ist er zu der einen Tür herein, so ist er durch die andere schon wieder heraus. In dem Augenblick, wo er im Saale ist, treffen ihn die Winterstürme nicht, aber wenn dieser Moment, wo er Ruhe hat, im Nu verflogen ist, so verschwindet er wiederum aus deinen Augen und kehrt zu dem Winter, aus dem er kam, zurück. In etwa ähnlich ist es mit diesem Menschenleben. Was ihm aber folgt und was ihm vorausgegangen ist, wissen wir nicht. Wenn uns aber die neue Lehre darüber einige Sicherheit verschafft, so dünkt es mir recht, daß wir ihr folgen.“²² Als der Sprecher geendet, bat Edwin Bischof Paulinus, die Lehre des Christentums auseinanderzusetzen. Noch in demselben Jahr empfingen König und Adel die Taufe, und das Volk folgte ihrem Beispiel. Nicht zuletzt deshalb faßte das Christentum bei den Germanen Fuß, weil es lichten Ausblick auf das Jenseits bot. Was der alte Götterglaube dem germanischen Menschen über sein Schicksal nach dem Tode sagte, war so unbestimmt und unzureichend, daß es ihn unmöglich zu befriedigen vermochte. Die

²¹ Friedrich Nietzsche, *Ausgew. Werke* 2. Bd., Leipzig (Kröner) o. J., 558.

²² *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, hrsg. von A. Holder, Freiburg 1882, lib. II 13, 90 ff.; zitiert nach Adolf Herte, *Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum*, Paderborn 1935, 62 f.

christliche Botschaft kam seinem innersten Fragen und Verlangen entgegen, und zwar in einer Weise, die er niemals auch nur hätte erahnen können. Denn wiederum muß deutlich hervorgehoben werden, daß es allen philosophischen Unsterblichkeitslehren notwendig versagt ist, Zugang zu der christlichen Jenseitsverheißung zu gewinnen. Denn die Heimat, die das Christentum verspricht, liegt auch in jener „anderen Region“ des Göttlichen, die „kein Auge gesehen“ (1 Kor 2, 9). Nicht durch menschliches Forschen, durch die übernatürliche Offenbarung haben wir Kenntnis von ihr. Im Glauben, nicht durch das Wissen ist der Christ davon überzeugt, daß er der Anschauung Gottes entgegengeht, ja, daß er schon jetzt in der Vorhalle des himmlischen Heimathauses steht. Seit dem Tag ihrer Taufe sind die Christen „nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes . . . In Christus miterbaut zur Wohnung Gottes im Geiste“ (Eph 2, 19. 22). Sie wiegen sich darum nicht in ungesorgter Heilsgewißheit; denn „der uns richtet ist der Herr“ (1 Kor 4, 4). Deshalb nimmt der Christ diese Welt und Zeit erst recht ernst, wissend, daß sie ihm zu seiner Bewährung überlassen sind; wissend auch, daß wirtschaftliche, politische und kulturelle Dinge viel mit dem religiös-sittlichen Leben zu tun haben. Aber trotzdem die Christen in der Frage des persönlichen ewigen Heiles der absoluten Sicherheit entbehren, „haben“ sie, wie Paulus schreibt (2 Kor 5, 8), „guten Mut und wünschen, lieber das Heim des Leibes zu verlassen und bei dem Herrn ihr Heim zu haben.“

Christentum, Halt und Heimat. Vor mir liegt ein merkwürdiges Jahrbuch. Ein ungewöhnlich begabter Mensch hat es sich selbst während des Krieges geschrieben, da er aus seiner Heimat gewaltsam entfernt, beständig seine Einlieferung in ein Lager befürchtete. Täglich schrieb er einen Satz eines Dichters oder Denkers nieder, der das eigene Erleben und Erleiden spiegelt. Am letzten Tag des Jahres 1943 aber steht nur das eine einzige griechische Wort: Amphimelas, „Finsternis ringsherum“. Das Jahr dieses Mannes versinkt in der Finsternis. Denn er hatte nicht nur den sichernden Halt des bürgerlichen Lebens und die Geborgenheit des Vaterhauses verloren, sondern auch den „goldenen Wanderstab“ seines christlichen Glaubens und die religiöse Heimat seiner Kindheit. Was anders konnte er über das Tor schreiben, das aus dem alten Jahr in das neue führt, als: Amphimelas, „Finsternis ringsherum“. Nihilismus und Bolschewismus sind außerstande, diese Finsternis aufzuhellen, weil sie — darin einander belegend — das Gehäuse des Irdischen nicht durchbrechen, in das sich der nach Wahrheit und unvergänglichem Glück verlangende Mensch nicht einschließen läßt. Sie lassen ihn zwar aufhören, heute vor allem; denn sie sind hingeordnet auf sein tiefstes Sehnen und Suchen. Aber was sie bieten, ist nur Vorletztes und Vorläufiges. Wo der Mensch seinen wirklichen Halt und seine wahre Heimat findet, das ist erst offenbar geworden in Jesus Christus.

Zur Frage der Kollektivschuld

Von Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier

Die Frage nach der Mitschuld und Mitverantwortlichkeit des ganzen deutschen Volkes und der einzelnen Deutschen an dem Unglück, das über unser Volk, Europa und die Welt gekommen ist, hat mit Recht die Gemüter erregt¹. Es ist viel darüber gesprochen und manches geschrieben worden, aber zur Klärung der Frage hat es oft wenig beigetragen. Bekanntlich waren manche schnell bereit, eine allgemeine Schuld aller Deutschen an der Weltkatastrophe oder an den Untaten des Nationalsozialismus zu behaupten. Nicht weniger bekannt ist die unwillkürliche Reaktion darauf, die zuweilen in heller Entrüstung alle Mitschuld einfach ablehnte. Aber Affekte sind schlechte Berater, wo es darum geht, Klarheit in eine Sache zu bringen. Affekte und Leidenschaften trüben nach psychologischen Gesetzen die Erkenntnis. Ruhige Überlegung aus Liebe zur Wahrheit führt zur Klarheit und dient am besten der Liebe zu den Menschen, die durch jene Fragen betroffen werden. Um einige Klarheit in dieser schwierigen Frage zu erreichen, erscheint es uns notwendig, zuerst etwas über die Begriffe zu sagen, die in Anwendung kommen.

Das Wort Schuld wird in verschiedener Bedeutung gebraucht. 1. Zunächst gibt es Schuld im Wirtschaftsleben. Schuld besteht in der Pflicht zu einer Leistung für eine erhaltene Leistung. Für ein geliefertes Buch schuldet jemand fünf Mark. Der Lieferant hat einen Anspruch an den Empfänger, dieser ist durch den Vertrag gebunden, gehalten, die fünf Mark zu zahlen. Diese gehen zu seinen Lasten. Er steht in einem Rechtsverhältnis zu dem Vertragspartner. Das Verhältnis hört auf, wenn die Gegenleistung gegeben ist: dann ist die Schuld getilgt. Hier kann von Schuld zweifach gesprochen werden: a) materiell — die Schuld beträgt fünf Mark; b) formell — man hat eine Schuld, steht in Schuld bei jemand, d. h. man ist rechtlich verpflichtet. Man spricht von einer drückenden Schuld, von Schuldenlast, schweren Schulden. Es liegt wie eine Last auf einem, die einen beunruhigt. Man wird die Last, nämlich den Anspruch des Partners los durch die Leistung. — Solche Schuld hat nichts Ungeordnetes an sich, wenn sie nur bezahlt wird.

2. Juristische Schuld besagt, daß jemand eine gesetzliche Forderung übertreten hat und nun vom Gesetz gehalten wird, die vorgesehene Strafe zu leisten. Das Gesetz hat die Aufgabe, die äußere Ordnung einer Gemeinschaft zu gewährleisten. Das geschieht nötigenfalls durch die Strafe als Buße und Wiedergutmachung der gestörten Ordnung. Die Schuld, d. h. hier das Gehaltensein zur Strafleistung tritt ein, sobald das Gesetz übertreten und dies vom Verteidiger des Gesetzes beobachtet wird. Schuld im juristischen Sinne kann ohne Schuld im Gewissen sein und schon bestehen, wo die Gesetzesübertretung stattfindet, weil die erforderlichen Vorsichtsmaßnahmen aus irgendeinem Grunde nicht getroffen waren oder angewandt wurden. Es braucht also kein absichtlich gegen das Gesetz gerichtetes Handeln zu sein. Der Gesetzgeber beurteilt das äußere Geschehen, nicht die Gesinnung. Juristische Schuld ist also ein Verhältnis, eine Forderung zur Leistung der vorgesehenen Buße, damit die Rechtsordnung wieder hergestellt wird. Ist dies letzte geschehen, so besteht die Schuld nicht mehr. Dieser Art Schuld haftet anders als der erstgenannten ein Makel an, insofern irgend etwas vom Gesetz Gefordertes versäumt wurde und hierdurch eine Unordnung entstand. Diese Schuld braucht

¹ Erst nach Fertigstellung der vorliegenden Arbeit erhalte ich Kenntnis von dem Buche: „Aus der Theologie der Zeit“; herausgegeben im Auftrag der Theologischen Fakultät München von Gottlieb Söhngen. Regensburg 1948. Darin hat Richard Egenter einen Beitrag geschrieben: „Gemeinschaft oder Strafhaftung?“, der mit meiner Auffassung nicht in allem übereinstimmt, mich aber auch nicht ganz überzeugt hat; das gilt insbesondere von seiner Beweisführung von der Erbsünde her.

das Innerste des Menschen noch nicht zu berühren. Sie kann bestehen, ohne daß er in seinem Gewissen eigentlich belastet ist, so, wenn er etwa eine Schutzmaßnahme versäumt, an die er nicht gedacht hat. Er kann bestraft werden, wenn er das Gesetz nicht gekannt, also keine moralische Schuld hat.

3. Eine Gewissensbelastung und damit eine moralische Schuld entsteht erst da, wo es sich um ein unrechtes innerseelisches oder äußeres Geschehen handelt, das von der Willensbestimmung abhängt. Das ist der Fall, wenn jemand wider besseres Wissen eine Entscheidung trifft, etwas tut oder unterläßt, was eine sittliche Unordnung herstellt. Er bleibt dann der sittlichen Ordnung etwas schuldig, nämlich ihre Erfüllung. Und dafür kann er etwas, es geschieht mit seinem Willen (aus Bosheit oder aus Schwäche, die er aber überwinden könnte). Darum wird es ihm angerechnet. „Est dominus actus sui“, sagt Thomas v. Aquin — er ist der Herr seiner Entscheidung. Deshalb ist er dafür verantwortlich. Er hätte es vermeiden können, hat es aber doch getan oder geduldet, und hierin liegt die Eigenart dieser Schuld, daß man gegen den Gewissensanruf bzw. gegen die Gewissenswarnung handelt.

Die moralische Schuld ist die tiefste, am meisten persönliche, weil sie ein Widerspruch im Innersten, im Gewissen ist. Dem Tatbestand der Schuld entspricht das Schuldbewußtsein und Schuldgefühl. Beides sind Lebensäußerungen, deren erste mehr im Gebiet der rationalen Erkenntnis sichtbar wird, die andere im Gemüt, das ja auch zur Wirklichkeit des Lebens gehört. Auf beide näher einzugehen ist hier nicht der Ort. Die Bedeutung der moralischen Schuld erhellt auch daraus, daß das Gewissen die „Stimme Gottes“ ist, so daß die Schuld in das religiöse Gebiet hineinreicht. Dort wird sie Sünde genannt.

4. Nun kennt das Christentum den Begriff und die Tatsache der Erbsünde. Hiermit scheint das gegeben zu sein, was Kollektivschuld ist. Trifft das wirklich zu? Zunächst muß daran erinnert werden, daß es „Erbschuld“ in diesem präzisen Sinn nur in der christlichen Glaubenslehre gibt. Sie ist eine Schuld vor Gott, die jeder Mensch bei der Geburt hat, und besteht in dem Mangel der heiligmachenden Gnade, die der Mensch nach Gottes Willen haben sollte. Sie ist eine nicht persönlich durch Willensentscheidung gegen Gottes Ordnung zugezogene Schuld, nicht eine schuldhafte Tat, sondern ein Schuldzustand. In diesen gerät notwendig jeder, der die menschliche Natur durch die natürliche Abstammung von dem ersten sündigen Menschen erhält. Nicht die Person, sondern die Natur ist hier mit der Sünde behaftet. Zu der physischen Einheit mit dem ersten Menschen durch die Zeugung als Voraussetzung für die Erbsünde kommt aber noch eine moralische Einheit, für deren Bestand die theologische Lehre eine positive göttliche Anordnung annimmt. Vergleiche aus dem natürlichen Leben können die Erbsünde nicht erklären. Es kann z. B. eine wirtschaftliche Schuld der Eltern auf die Kinder als Erben des Vermögens übergehen, aber keine persönliche Schuld. Wohl kann noch die Nachkommenschaft für ein die Gemeinschaft störendes Verhalten der Vorfahren mithaftbar gemacht werden und die Folgen zu tragen haben, aber das hat mit moralischer Schuld nichts mehr zu tun.

5. Sittliche Schuld entsteht im Innersten, d. h. im Gewissen. Dort wird sie angerechnet, dort ist der Grund für die Selbstentscheidung und Verantwortlichkeit². Handlungen, deren Vollzug in der Entscheidung des Menschen liegt, über die er also Herr ist, werden ihm zugerechnet. Weil der Entschluß dazu aus seinem Innersten kommt, kann man sagen: er hat es getan, im vollen Sinne er, seine Person ist der Träger. „Actiones sunt suppositorum“, sagt die schola-

²) vgl. Steinbüchel, in „Menschenkunde im Dienst der Seelsorge und Erziehung“ (Festschrift für Th. Müncker, Paulinusverlag Trier 1948) S. 22 ff. Steinbüchel: Die philosophischen Grundlagen der kath. Sittenlehre. Bd. I des Handbuches der Kath. Sittenlehre von Fr. Tillmann, Bd. I, 2 S. 101 f./Meine Abhandlung in dieser Ztsch. Jhg. 1947, Heft 7/8 und 9/10.

stische Philosophie. Wird diese Entscheidungsmacht, die freie Selbstbestimmung, aufgehoben oder eingeschränkt dadurch, daß die Kenntnis des Sachverhaltes fehlt oder die Zustimmung gehemmt ist, dann kann die so bestimmte Handlung auch nicht voll bzw. gar nicht dieser handelnden Person zugerechnet werden. Es fehlt eben das Moment, daß sie Herr darüber ist. Derjenige ist nicht „Herr über sich“, der bewußtlos oder mit getrübttem Bewußtsein handelt. Das Gleiche gilt von dem, der mit großer Gemütsregung, in starkem Affekt handelt, der „sich hinreißen läßt“. Was also nicht voll anrechenbar ist, kann auch nicht volle Schuld sein. Auch das Rechtsleben kennt den Begriff „unzurechnungsfähig“ und wertet ihn als schuld mindernd.

Von der Zurechnung ist die Verantwortung als deren Folge zu unterscheiden. Gehört die Zurechnung in die Psychologie als ein seelisches Faktum, so ist die Verantwortung ein sittlicher Vorgang. Über die Zurechnung hinaus ist die Verantwortung eine bewußte eigene innere Stellungnahme gegenüber einer Autorität. Sie ist Bekenntnis zur Urheberschaft einer Tat und Rechtfertigung derselben, der Wille, mit dem eigenen Handeln einzustehen für die rechte Ordnung, die Bereitschaft, mit der eigenen Person für eine verschuldete Unordnung zu haften, sie wieder gutzumachen. Zur Verantwortung gehört wesentlich eine Sanktion, durch die einer zur Rechenschaft gezogen werden und evtl. Sühne leisten und den Schaden ersetzen muß. Also ist Verantwortung eine Stellungnahme aus dem Innersten heraus, eine sittliche Haltung. Sie ist Antwort an den, der im Namen der Ordnung, des Rechtes, zu solcher Stellungnahme aufrufen kann, d. i. jede Autorität im Bereich ihrer Befugnisse. Je gewichtiger die Autorität, desto wirksamer führt sie zur Verantwortlichkeit. Je wertvoller die zu vertretenden Güter sind, desto bedeutsamer ist die Verantwortlichkeit. Es gibt Verantwortung vor weltlicher Autorität, vor einem Einzelnen oder vor einer Gemeinschaft. Tiefer geht die Verantwortung vor dem eigenen Selbst, dem Gewissen. Der Versuch, sich dieser Autorität zu entziehen, erweist sich auf die Dauer immer als Täuschung. Selbstverantwortung wiederum ist am tiefsten verankert im religiösen Menschen, der im Gewissen den Anruf Gottes vernimmt. Ein verantwortlicher Mensch garantiert die Ordnung, der Verantwortungslose untergräbt die Gemeinschaft, wie der Verantwortungsbewußte und Verantwortungsfreudige eine ihrer stärksten Stützen ist, denn wie für sich sucht er auch für die anderen das Wohl in der Ordnung und setzt sich selbst dafür ein.

6. Die Gemeinschaft infolge der Verwandtschaft oder der gleichen Situation bedeutet eine Schicksalsverbundenheit. Sie berührt nicht das Innerste, das Gewissen, wohl aber äußere Güter, kann auch die Ehre, also ein persönliches Gut, betreffen. Ist es nun recht, in dieser Weise Menschen mithaftbar zu machen für eine Schuld anderer? Tatsächlich geschieht es so, und wo es geschieht, besteht das Empfinden, daß so eng zueinander gehörige Menschen auch gegenseitig an dem Wohl und Wehe der anderen teilnehmen. Bei der Ehrung des einen fühlen sich die anderen mitgeehrt und freuen sich darüber. Ähnlich leiden alle unter dem Unglück oder den Fehlern eines von ihnen (vgl. S. Th. 1. 2 q 21 a 3 c). So kann es verständlich erscheinen, daß die Wirkung der Schuld eines Gliedes solcher Gemeinschaft auf die anderen übertragen wird. Es braucht gar keine persönliche Schuld aller in dieser Gemeinschaft stehenden Glieder vorzuliegen; es kann aber so sein, wenn nämlich diese wirklich mithelfen oder der gleichen Gesinnung sind. Hier handelt es sich also um eine Schicksalsgemeinschaft, und diese kann die kleine Gemeinschaft der Familie oder der Verwandtschaft oder eine Gemeinde oder auch die große Gemeinschaft eines Volkes betreffen. Man spricht dann von geschichtlicher Schuld.

Diese schicksalhafte Verbindung wird auch bei der Blutrache vorausgesetzt. Bei dieser geht es darum, eine Sühne für einen Frevel zu erreichen, indem die ganze Sippe des Frevlers für dessen Vergehen mitverantwortlich gemacht wird.

Dazu wird nicht unter allen Umständen der wirklich Schuldige gesucht und gerichtet, es genügt schon, wenn an einem der Sippe des Schuldigen die Strafe vollzogen oder die ganze Sippe oder wenigstens ihr Haupt vernichtet wird. Hier geht es nach dem Grundsatz: alle für einen, einer für alle. Es sei nur noch angemerkt, daß diese Methode der Bestrafung einer Schuld in zivilisierten Gemeinschaften, in geordneten Staatswesen, keinen Platz mehr hat. Sie unterstellt vielmehr das Fehlen einer umfassenden Autorität, die instande ist, die Ordnung in der Gemeinschaft wirksam zu schützen. Sie ist eine Selbsthilfe als Notwehrmaßnahme und beweist ihre Primitivität eben auch darin, daß sie nur das Recht des Geschädigten wirksam schützen will, daß es ihr aber gar nicht primär auf die gerechte Sühne der Schuld durch Bestrafung des Schuldigen ankommt. Es steckt also darin ein gewisser Infantilismus in der Völker- und Rechtsentwicklung, ein Stehenbleiben auf einer heute überholten Kulturstufe. Sie ist im Dritten Reich in Anwendung gekommen, indem von prominenten Persönlichkeiten, die als Volksverräter hingestellt wurden, auch Frauen und Kinder und nahe Verwandte „mitbestraft“ wurden. Das alte Testament kennt eine gesetzlich geregelte Blutrache; z. B. Num 35, 19 heißt es: „Der Mörder soll mit dem Tode bestraft werden. Der Bluträcher soll den Mörder töten. Wenn er ihn antrifft, darf er ihn töten.“ Im A T gibt es auch eine Gemeinschaftsschuld des jüdischen Volkes vor Gott, die aber nicht einfach auf der Blutgemeinschaft, sondern auf dem Bunde Gottes mit dem Volke beruht. Aber wo von Gemeinschaftsschuld die Rede ist, da ist im A. T. selbstverständliche Voraussetzung, daß auch die Einzelnen schuldig sind. Die Meinung, Gott strafe einen Unschuldigen, wäre von den alt. Frommen jederzeit abgelehnt worden. Vgl. Gen 18, 23 ff u. Dt. 24, 16. Die Frage begegnet uns als theoretisches Problem erst in der Zeit des Exils, besonders bei Ezechiel 18, 20 „Die Seele, die sündigt, soll sterben. Der Sohn aber soll nicht die Schuld des Vaters tragen, und der Vater soll nicht die Schuld des Sohnes tragen“⁸.

7. Die Bedeutung der geschichtlichen Schuld zeigt sich in der Mithaftung. Haftung gehört in den Rechtsbereich. Sie besagt im weiteren Sinne die Verpflichtung zur Einlösung einer bestimmten Verbindlichkeit, z. B. der Übernehmer eines Vermögens (Erbe) haftet für die darauf liegenden Verpflichtungen. BGB. § 419, § 1975. Im engeren Sinne ist Haftung die Pflicht zum Ersatz des Schadens, den eine Person verursacht hat. Ein Beamter kann haftbar gemacht werden für einen von ihm verursachten Schaden. BGB. § 839. Der gesetzliche Vertreter ist haftbar für den Schaden, den ein unter seiner Aufsicht stehender Minderjähriger einem Dritten widerrechtlich zufügt. BGB. § 832. Der Schaden kann durch Verschulden angerichtet werden (Verschuldungshaftung). Das Verschulden ist vorsätzlich oder fahrlässig, also mehr oder weniger bewußt und gewollt. Danach richtet sich auch die moralische Pflicht zur Ersatzleistung, die Haftung. Nun kann es sein, daß auch ein Schaden angerichtet wird durch eine Gesellschaft, an der jemand Teilhaber ist. Dort ist die Haftung der Teilhaber gesetzlich oder vertraglich geregelt. Bei der reinen Erfolgshaftung wird die Person zum Ersatz herangezogen für die Folgen ihres Tuns, gleichviel ob sie diese Folgen beeinflusst hat oder nicht.

Für unser Thema entsteht die doppelte Frage: 1. gibt es für ein ganzes Volk eine Haftung aus Verschulden? 2. besteht eine reine Erfolgshaftung? Die erste Frage wird beantwortet mit dem, was zu sagen ist über die verschiedenartige Mitschuld der Einzelnen an den Ungerechtigkeiten, die im Namen des ganzen Volkes begangen wurden. Für die Beantwortung der zweiten Frage muß berücksichtigt werden, daß die Bürger eines Staates, die Glieder eines Volkes, in einer Schick-

⁸ Vgl. zum Vergeltungsproblem im A. T. Hubert Junker, Jobs Leid, Streit und Sieg; Freiburg 1948. Zum Vergeltungsproblem vgl. auch Hubert Junkers Beitrag in der demnächst erscheinenden Festschrift für Theodor Steinbüchel, Patmos-Verlag, Düsseldorf.

salsgemeinschaft stehen und darum mithaftbar sind, auch wenn sie für den angerichteten Schaden persönlich nichts können. Die Geschädigten dürfen sich ja wehren und schadlos halten für den ihnen ungerecht zugefügten Nachteil. Zu diesem Zweck wenden sie sich mit Recht an denjenigen, von dem der Schaden ausging, das ist die Gemeinschaft als solche. Sie brauchen nicht nach der Schuld der Einzelnen zu fragen. Im Privatleben ist es ja auch so, daß, wer einen Schaden durch eine Gesellschaft erleidet, sich an diese wendet, um Ersatz zu bekommen. In Zukunft wird er mit ihr dann keinen Vertrag mehr schließen oder aber Sicherungen einbauen, durch die ein zweiter Schaden vermieden wird. Die Glieder der Gesellschaft tragen dann die Folgen mit. Im politischen Leben ist es ähnlich. Die Bürger eines Staates tragen infolge ihrer schicksalhaften Verbundenheit z. B. die Folgen eines verlorenen Krieges. Eine solche Haftung des ganzen Volkes kann nicht als ungerecht bezeichnet werden. In ihr ist nichts über die Schuld der Einzelnen gesagt. Es ist vielmehr nur die Leistung eines Ersatzes an die Geschädigten. Freilich ergibt sich auch daraus die Situation, daß die anderen Völker in Zukunft auf Grund des erlittenen Schadens mißtrauisch und zurückhaltend sein werden in ihren Rechtsbeziehungen zu diesem Staate. Die Wirkung der Erfolgshaftung liegt ganz in ihren Beziehungen nach außen. Da es nun aber innerhalb des Volkes, für das die Erfolgshaftung zutrifft, auch wirklich Menschen gibt, die für den Schaden verantwortlich sind, so verlangt die Gerechtigkeit, daß die Schadenersatzleistung nach dem Maße dieser Verantwortlichkeit verteilt wird.

8. Mit diesen Überlegungen sind wir nun auch nahe an den Begriff der Kollektivschuld gekommen. Unter Kollektivschuld ist der Sachverhalt zu verstehen, daß ein Collectivum, eine Gemeinschaft, eine Schuld trägt. Das Subjekt, der Träger, ist nicht eine Einzelperson, sondern eine Vielzahl von Personen und zwar von solchen, die zu einer Gemeinschaft gehören. Im strengen Sinne ist also diese Gemeinschaft als solche „schuldig“ und wird auch als Gemeinschaft zur Verantwortung gezogen und haftbar gemacht, muß als Gemeinschaft die Schuld abtragen. Ein Kollegium z. B. kann einen ungerechten oder unsittlichen Beschluß fassen, zu dem alle ihre Zustimmung geben. Dann ist das Kollegium als Ganzheit schuldig und verantwortlich, aber auch die Einzelnen sind schuldig wegen ihrer Zustimmung. Ein anderes Beispiel: eine Gesellschaft kann einen Vertrag schließen, der alle Gesellschafter bindet. Hält die Gesellschaft mit Zustimmung aller den Vertrag nicht, so daß für den Partner dadurch Schaden entsteht, so ist die Gesellschaft als ganze schuldig an diesem Schaden, und die einzelnen Teilhaber der Gesellschaft sind auch schuldig. Das ist Kollektivschuld im strengen Sinne.

Nehmen wir an, ein Richterkollegium verurteile einen Angeklagten ohne genügend klare Beweise zu einer Strafe. Dann ist an der ungerechten Strafe die Gemeinschaft dieses Kollegiums schuld. Auch das ist Kollektivschuld im strengen Sinne. Wenn aber einer der Richter dem Urteil nicht zustimmt, es aber trotzdem unterschreibt, so ist auch er mitschuldig an der Ungerechtigkeit, denn das Urteil wird ja erst wirksam durch die Unterschrift aller Richter. Auch da haben wir noch Kollektivschuld. Wollte dieser eine Richter nicht als mitschuldig gelten, so dürfte er nicht mit unterschreiben und müßte für diese Weigerung die Folgen auf sich nehmen.

Wenn in einem Gemeinde- oder Landesparlament ein Beschluß (Gesetz) mit der gesetzlich erforderten Mehrheit der Stimmen gefaßt wird, so gilt er als Ausdruck des Willens dieser Gemeinschaft. Man wird dann sagen: die Stadt X hat beschlossen, das deutsche Volk hat (durch seine gesetzgebende Körperschaft) das Gesetz angenommen. Das Volk ist dafür verantwortlich, aber nicht mehr in dem engen Sinne. Zunächst sind die Abgeordneten, die gegen den Beschluß gestimmt haben, nicht schuld an einem Zustandekommen, also an einem ungerechten Gesetz. Aber sind die Wähler mitschuldig an der Ungerechtigkeit? Dazu gehört die weitere Frage: welche Vollmacht geben die Wähler ihren

Abgeordneten? Würde es sich um einen dem göttlichen und natürlichen Recht (Sittengesetz) widersprechenden Beschluß handeln, so könnte dazu niemals ein Auftrag gegeben werden. Der Auftrag der Wähler an die Abgeordneten geht immer nur auf das Gesamtwohl. Auch eine Ermächtigung im voraus bleibt gebunden an die sittliche Ordnung, an das Völkerrecht, an das Wohl der Gemeinschaft. Das ist eine selbstverständliche Voraussetzung, die nicht eigens als Bedingung gesetzt zu werden braucht. Folglich kann man im Falle des Mißbrauches der Ermächtigung nicht ohne weiteres sagen, daß alle Wähler, d. h. das ganze Volk, damit einverstanden und so dafür verantwortlich wären. Allerdings dürfte der Mißbrauch nicht einfach hingenommen werden, sonst läge darin eine gewisse Zustimmung und Mitschuld. Nur fragt es sich, wie ein Widerspruch gegen die Ungerechtigkeit möglich und wirksam sein könnte. Er könnte praktisch auf normalem Wege nur in einem Staate durchgeführt werden, in dem die Volksvertretung ernst genommen wird, aber nicht in einem totalitären Staate, weil in diesem die freie Willensäußerung der Einzelnen nicht anerkannt wird. Darüber wird später noch einiges zu sagen sein.

Es ist also möglich, daß in einem Staate die gesetzgebende Körperschaft, die aus gewählten Vertretern der Staatsbürger besteht, durch ihre Mehrheit ungerechte Gesetze beschließt, die dann im Namen des Volkes proklamiert werden. Dann scheint das Volk dieses Staates in seiner Gesamtheit schuld an der Ungerechtigkeit zu sein. Aber dieses ist keine echte, reine Kollektivschuld mehr, denn obzwar durch das Gesetz das ganze Volk als verantwortlich und schuldig erscheint, so sind doch die Einzelnen nicht in gleicher Weise daran beteiligt. Und wo dies nicht der Fall ist, haben wir auch nicht eine Gemeinschaft im vollen Sinne, sondern eine weniger enge Form der Gemeinschaft. Werner Schöllgen weist in seinem sehr empfehlenswerten Schriftchen: Schuld und Verantwortung nach der Lehre der Kath. Moraltheologie (Bastion-Verlag Düsseldorf 1947) auf diese Fragen hin (S 81 ff)⁴. Es gibt gewiß Gruppen von Menschen, die auch eine Gesinnungsgemeinschaft bilden und dann alle in derselben Weise das Tun ihrer Gemeinschaft bejahen, folglich auch alle mitverantwortlich bzw. mitschuldig sind. Die Schuld der ganzen Gemeinschaft trifft dann auch mit Recht die Einzelnen, man denke z. B. an den Reichstag im Dritten Reich. Eine solche „verschworene Gemeinschaft“ (Schöllgen a. a. O. 82) wird kaum ein ganzes Volk umfassen können; denn es setzt sich doch aus zu verschiedenen Charakteren zusammen, als daß sie alle von der einen Idee „mit Haut und Haaren“ ergriffen würden. Dies um so weniger, wenn versucht wird, mit Gewaltmethoden eine Einheit zu schaffen, weil dann bei den gesund Empfindenden der Wille zur Wahrung ihrer Persönlichkeit sich instinktiv ablehnend bemerkbar macht. Heinrich Scholz nennt in seinem Aufsatz: Zur deutschen Kollektivverantwortlichkeit (Frankfurter Hefte, 2. Jhg. Heft 4, April 1947,

⁴ W. Schöllgen will in seinem interessant und klar geschriebenen Buche, wie der Untertitel sagt, keine fertigen Entscheidungen bieten und dem Einzelnen die persönliche Entscheidung ersparen, vielmehr den Weg zu eigenem Urteil und zum Handeln aus persönlicher Verantwortung zeigen. Der Theologe findet die ihm bekannten Begriffe in neuer Sicht zusammengestellt, aber auch der Laie bekommt ein „Instrumentarium“, mit dem er instandgesetzt wird, zu einem eigenen Urteil über Schuld und Verantwortung bzw. Entschuldigung zu kommen. — Es ist in obiger Abhandlung mehrfach auf das Buch Beziehung genommen. — Man vergleiche auch meine Ausführungen über Gewissen und Verantwortlichkeit in Heft 7/8 und 9/10 des Jahrg. I (1947) dieser Zeitschrift. Alois Winkelhofer berührt unsere Frage mit seinem Schriftchen „Die abendländische Schuld und ihre Auswirkung in der Gegenwart“. (Schwab. Verlag AG Stuttgart 1947.) Er sieht die Schuld in weiterer Sicht, nämlich im Abfall der Menschen von der Ordnung Gottes im Gewissen, was sich notwendig auch in der menschlichen Ordnung zersetzend auswirkte. „Der Nationalsozialismus war nur Voller und Offenbarer des Verfalls“, der seit Jahrhunderten im Gange war. Soviel jeder — einzelne und Berufsgruppen — im Gewissen versagt hat, soviel hat er Schuld an der heutigen Situation.

S. 362 f) den eben beschriebenen Sachverhalt eine „strikte Kollektivverantwortlichkeit“. Er unterscheidet davon eine modifizierte Kollektivverantwortlichkeit“, welche die „Elemente einer hinlänglich präzisierbaren, ins Gewicht fallenden Mehrheit dieser Gesamtheit erfaßt“ (ebda.). Hier haben wir also den Fall, daß eine einfache oder verstärkte Mehrheit mit den Maßnahmen der Leitung dieser Gemeinschaft einverstanden ist und sie deckt. Das Maß dieses Einverständnisses bestimmt dann auch die Mitschuld und Mitverantwortlichkeit. Es ist ja anzunehmen, daß nicht alle in der gleichen Weise ihr Einverständnis geben. Diese Annahme ist berechtigt, insofern nicht alle dieselbe Einsicht in die Lage haben und auch nicht willensmäßig dieselbe Haltung dazu einnehmen. Scholz spricht in seinem Aufsatz (a. a. O. S. 366) von einer Verantwortlichkeit für die Konstitutionsfehler⁶ des deutschen Volkscharakters und leitet aus ihnen eine „strikte deutsche Kollektivverantwortlichkeit für die Hitlerjahre“ ab. Diese sei zwar nicht rational faßbar, sondern nur auf dem Grunde eines Gemeinsinnes fühlbar, der „die verhängnisvollen Konstitutionsfehler des deutschen Volkscharakters zugleich wie das Resultat einer persönlichen Verschuldung empfindet“ (a. a. O. S. 368). Wie soll das möglich sein, eine persönliche Verschuldung zu fühlen, wo die Voraussetzungen dafür fehlen? Denn Konstitutionsfehler sind psychische Gegebenheiten, die durch viele Generationen geworden sind und sich bei allen Völkern entsprechend zeigen. Sie bedeuten also eine Schicksalsverbundenheit, in der Menschen ohne ihr Zutun stehen. Man kann also keinen der jetzt Lebenden für das in der Vergangenheit Gewordene verantwortlich machen. Aber man wird von einer Verantwortlichkeit für die Zukunft sprechen dürfen. Wer Fehler im Volkscharakter — und nicht nur da — kennt, hat die Verpflichtung, nach seiner Möglichkeit daran mitzuarbeiten, daß sie allmählich beseitigt werden und nicht mehr solch schlimme Folgen verursachen können.

9. Die moralische Mitschuld bemißt sich nach dem Grade der Mitwirkung. Die Tatsache, daß Menschen stets in Gemeinschaft leben, bewirkt, daß ihr Handeln das ihrer Umgebung zum Guten wie zum Bösen beeinflusst. Eigene Schuld kann die eines anderen mitverursachen oder von dieser ihren Anlaß nehmen. Wo dieser Zusammenhang gesehen wird, besteht dann auch eine Mitverantwortlichkeit⁷ für die Schuld des anderen. Das Maß der Mitschuld richtet sich nach dem Einfluß auf das Zustandekommen der ungeordneten Haltung des anderen, des „fremden Menschen“. Man spricht darum auch von „fremden Sünden“. Nach dem Vorgang des hl. Paulus 1 Thim. 5, 22 „... mache dich nicht fremder Sünden schuldig“. Vgl. auch Röm. 1, 32 und Psalm 18, 13, Prov. 29, 24. Hier liegt der Ton hauptsächlich darauf, wie man selbst an der Schuld des Nächsten teilnimmt⁸.

Es gibt bekanntlich verschiedene Arten der Mitbeteiligung. Da die formelle Mitwirkung auch die innere Zustimmung zu der Qualität der Handlung einschließt, besteht bei ihr auch volle Mitschuld und Verantwortlichkeit. Das bedeutet auf unser Thema angewandt: wer die Ungerechtigkeit einer Autorität aus innerer Überzeugung billigt, durch seine Stimme zu ungerechten Gesetzen mithilft oder ungerechte Maßnahmen bejaht und zu ihrer Ausführung aktiv mithilft, ist mitschuld an der Ungerechtigkeit, die im Namen dieser Gemeinschaft begangen wird. Das trifft zunächst zu für die „Mitverschworenen“ im engen Sinne, dann auch für die „Mitwisser“, die vielleicht aus besonderen egoistischen Gründen sich von aktiver Hilfe zurückhalten, aber doch bejahen, daß es so geht (die ganz Schlaunen). Hier wird man durchaus positive Mithilfe annehmen müssen, wenn die Zurückhaltung

⁶ Vgl. hierzu: M. Pribilla: „Stimmen der Zeit.“

⁷ Der alte Katechismus zählt die fremden Sünden unter Nr. 423 auf. Der neue Katechismus hat sie nicht mehr; das ist kein unbedingter Vorteil, auch wenn das Bestreben, mehr eine Tugendlehre zu geben, anzuerkennen ist. Es sollte aber doch der Hinweis auf die Möglichkeit der Mitbeteiligung an dem Tun des Nächsten nicht fehlen, denn diese hat ja, wie unsere Frage zeigt, eine große sittliche Bedeutung.

der Ungerechtigkeit Vorschub leistet. Diese beiden Gruppen werden bei einer etwaigen Abstimmung ihre Ja-Stimme aus innerer Überzeugung geben.

Formelle Mitwirkung ist ohne Zweifel der Auftrag, das Befehlen einer Ungerechtigkeit, etwa der Tötung unschuldiger Menschen. Hier ist die Gesinnung ungerecht, und der Befehl ist der eigentliche Ausgangspunkt der Handlung. Der Befehlende ist deshalb in erster Linie verantwortlich bzw. schuldig. Wer aber einen als ungerecht erkannten Befehl ausführt, macht sich derselben Ungerechtigkeit schuldig. Das ist seine Mitwirkung. Eine irrtümliche Auffassung von Pflicht und die Furcht vor eigenem Schaden kann in solchen klaren Fällen nicht entschuldigen, sondern höchstens da, wo ein Zweifel an der Rechtmäßigkeit möglich ist. Der Gehorchende, der den Widerspruch zu seinem eigenen Gewissen wahrnimmt, kann also die Verantwortung nicht abschieben mit dem Hinweis, er habe nur den Befehl auszuführen. Zeiten und Systeme mit einer starken Betonung der Autorität bergen immer die Gefahr in sich, daß Untergebene mit dem einfachen Gehorsam die eigene Verantwortung nicht mehr spüren.

Das Anraten ist durchaus positive Mitwirkung. Es wird oft genug den Anstoß zur Schuld des anderen geben. Hier kommt es auch auf die Begründung des Rates und auf den Einfluß des Ratgebers durch seine Persönlichkeit bzw. seine Stellung an. Offenbar wirkt formell mit, wer den Rat zu einer Ungerechtigkeit gibt, aber auch, wer dem Rat folgt, wobei zu berücksichtigen ist, aus welchen Motiven er folgt, und natürlich auch, was angeraten wird. Die Reklame und Propaganda ist hierher einzugruppieren. Wir wissen ja, was Propaganda will und welche wirksamen Mittel ihr u. U. zur Verfügung stehen und kennen auch ihre Wirkung. Das Eingehen auf die Propaganda kann aber auch darauf beruhen, daß die Propaganda eigenen Wünschen entgegen kommt und diese rechtfertigt, die Selbsttäuschung noch bestärkt. Das Letzte wird nicht ganz von Schuld frei sein. Aus beiden Gründen sind in Deutschland viele der Parteipropaganda gefolgt. Unter dem Einfluß belehrender und aufreizender Propaganda kommt dann eine Mitwirkung vieler zustande, denen die klare Einsicht in Ziele und Motive fehlt.

Wer einer ungerechten Sache innerlich zustimmt, ohne äußerlich an ihr mitzuwirken, ist in seinem Innern schuldig. Bringt er diese Gesinnung zum Ausdruck, so kann das wohl eine Mitwirkung bedeuten und macht ihn auch für den Erfolg mitschuldig. Das Maß der Schuld und Verantwortung hängt ab von dem Einfluß seiner Gutheißung auf die Ausführung. Eine nachträgliche Belobigung ändert zwar nichts mehr an der Wirkung, beweist und bestärkt aber die unrechte Gesinnung, ist also nur insofern eine Mitwirkung, als sie in die Zukunft wirkt, d. h. andere beeinflussen wird.

Materielle Mitwirkung besagt die äußere Beteiligung an einer Handlung ohne Zustimmung zu der Unordnung. Dieses Mitmachen kann verschiedene Formen annehmen. Fälle äußeren physischen Zwanges stehen außer jeder Schuldhaftigkeit, sind aber auch selten. Viel häufiger und schwieriger sind die Fälle sogenannten moralischen Zwanges, wozu alle Versuche gehören, Menschen durch Ankündigung oder Androhung von großen Nachteilen zum Mitmachen zu bewegen. Eine so erpreßte Beteiligung ist eine äußere, aber nicht dem freien Willen ganz entsprechende. Aber kann man wirklich sagen, es sei keine Zustimmung dabei? Die Moralthologie lehrt, gestützt auf psychologische Erkenntnisse, daß die Furcht den Willen zwar bewegt, aber doch im Grunde frei läßt. Wer aus Angst oder mit Angst vor Mißhandlung z. B. ein ihm vorgelegtes Schriftstück unterschreibt, tut dies mit Willen, aber doch mit Hemmung, und diese Hemmung bewirkt, daß er nicht voll verantwortlich ist. Das Maß der hier noch anzunehmenden Verantwortlichkeit richtet sich danach, wie weit unter dem Eindruck der Einschüchterung noch Raum für verständige Überlegung und Entscheidung blieb. Bei auch sonst willensstarken und charakterfesten Menschen wird eine so erzwungene Zustimmung

nicht leicht gegeben sein, wohl aber bei den vielen, die gerne den Weg des geringsten Widerstandes gehen und der Überlegung der Erlaubtheit sich entziehen.

Zu der materiellen Mitschuld dürfen wir auch das Handeln aus Irrtum rechnen. Bei unüberwindlichem Irrtum, also bei völlig fehlender Einsicht in den richtigen Sachverhalt, kann von sittlicher Schuld keine Rede sein. Nun kann heute kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß ein ganz großer Teil der Deutschen keine Kenntnis hatte von vielen Ungerechtigkeiten, die von den Machthabern im Namen des Volkes begangen wurden. Also trifft sie dafür auch keine moralische Schuld.

Aber daß solche Unkenntnis schuldfrei sei, setzt eine ernste Einstellung voraus. Es ist aber leider so, daß viele Menschen sich ein ernstes Zusehen und Prüfen ersparen, also sich auch nicht viele Gedanken machen über die Rechtmäßigkeit und Wirkung ihres Handelns. Das mag aus Bequemlichkeit, Nachlässigkeit geschehen, und dann muß man eine gewisse Fahrlässigkeit annehmen. Diese aber spricht weder im sittlichen noch im juristischen Bereich ganz von Schuld frei. Es besteht also hier eine gewisse Unkenntnis, die aber mit einiger Mühe überwunden werden könnte (überwindbarer Irrtum). Bei der heutigen Vermassung ist diese Sorglosigkeit und Urteilslosigkeit weit verbreitet und bewirkt mit, daß die Propaganda so großen Erfolg hat. So kommt es, daß Menschen, denen man eigentlich ein Urteil zutrauen sollte, sich täuschen (in Irrtum führen) lassen und mitlaufen und sich keine Gedanken darüber machen. Dieser Fahrlässigkeit bezüglich der Maßnahmen der Machthaber haben sich zweifellos viele Deutsche schuldig gemacht.

Zu dieser Art des Irrtums trägt sicher der Zeitgeist und die öffentliche Meinung bei sowie die Erziehung, die Ideologie¹, in der jemand groß geworden ist. Nun kennen wir Deutsche die preußische Auffassung von Pflicht, Befehl und Gehorsam und merken vielleicht erst heute, wie sehr nicht nur das soldatische, sondern auch das zivile öffentliche Leben davon durchdrungen war. Der „preußische Beamte“ ist die lebendige Verwirklichung davon. Die Erziehung in Generationen hat diese Einstellung bewirkt, nach welcher der im öffentlichen Dienst stehende Mensch ohne Rücksicht auf sich einfach seine Pflicht zu erfüllen hat. Da steht im Vordergrund der Gehorsam gegen den Befehl von oben, das Treueverhältnis. Diese Treue aber ist blind, sie fragt nicht, ob die eigene Menschenwürde gewahrt wird, ob nicht etwa jemand als Werkzeug zu einer Ungerechtigkeit benutzt wird, sie übernimmt keine eigene Verantwortung, sondern schiebt diese nach oben weiter. Das ist nur eine formale Pflichterfüllung, eben die Ausführung des von höherer Stelle gegebenen Befehls. Solch blinder Gehorsam ist gerechtfertigt nur da, wo gar kein Zweifel an der Rechtmäßigkeit des Gebotenen aufkommen kann, und das ist letztlich nur gegenüber Gott der Fall. Wie aber, wenn an der verantwortlichen Stelle Menschen ohne Gewissen und Verantwortlichkeit stehen? Kann, wenn einmal deutliche Anhaltspunkte für solche Verantwortungslosigkeit „oben“ gegeben sind, die formale Pflichterfüllung noch Geltung haben und als Entschuldigung gelten können? Das aber ist die Situation, in der sich viele gegenüber dem Hitlersystem befunden haben. (Diese Situation wird sich aber anderswo ähnlich wiederholen!) So verstehen wir die oft gehörte Entschuldigung: „Ich kann nicht anders, ich bin Soldat oder Beamter, ich habe meinen Treueid, ich habe die Befehle auszuführen und nicht zu prüfen, ob sie recht sind.“ Nun wird man sagen müssen, daß unter normalen Verhältnissen die Vermutung auch für die Rechtmäßigkeit des Befehls spricht. Man kann auch noch gegenüber einer schon fragwürdig gewordenen Autorität diese Einstellung verstehen infolge der Erziehung, in der Menschen groß geworden sind. Dann wird man auch bereit sein, die Entschuldigung oft subjektiv zu würdigen. Die Menschen sind wirklich dieser Meinung, aber sie ist irrig. Bleibt

¹ Zum Folgenden vgl. 1) Schöllgen a. a. O. 39 ff. 2) Laurentius Siemer: Das deutsche Volk und der Militarismus, in „Die neue Ordnung“ 1. Jhg., Heft 2. Heidelberg 1946/47.

noch die Frage: ist der Irrtum unüberwindlich? Grundsätzlich wird die Antwort negativ lauten müssen; eine gewisse Fahrlässigkeit bleibt bestehen, und darin liegt eine Mitschuld. Mit Bezug auf unsere Frage muß man sagen, daß es nicht an mahnenden Hinweisen auf die eigene Verantwortlichkeit fehlte. Aber da erhebt sich noch die Frage, ob diese Mahnungen deutlich genug waren, und ob nicht manche, deren Aufgabe die Verkündung der Wahrheit war, sich durch Zurückhaltung und Schweigen an dem Fortbestehen des Irrtums mitschuldig gemacht haben? Wir setzen voraus, daß diejenigen, die mahnen sollten, nicht selbst auch in dem Irrtum befangen waren (was ja wohl möglich gewesen wäre), sondern ihn durchschauten. Jedenfalls gab es auch in Deutschland weithin vernommene Stimmen, die jene Mahnung ausriefen! Aber auch dann noch bleiben genug Umstände, die nicht alle rational erklärbar sind, die das Fortbestehen der irrtümlichen Haltung verständlich erscheinen lassen. Dann ist aber auch für viele ein weitgehendes Freisein von Schuld zugestanden!

Die Moraltheologie spricht von einer „*Ignorantia affectata*“ und meint damit den Sachverhalt, daß jemand sich bewußt in einer tatsächlich bestehenden Unkenntnis erhält, sich nicht die für ihn erreichbare Sachkenntnis verschafft, „sich nicht erkundigt“, weil er sonst die Wahrheit erführe und praktische Folgerungen für sein Verhalten daraus ziehen, nämlich es ändern müßte, und das will er eben nicht. Hier kann von Minderung der Schuld keine Rede sein, denn es ist eine „böswillige Unkenntnis“ (Schöllgen a. a. O. 49). Wie im privaten Leben wird sie auch im politischen Leben vorkommen. Einen wie breiten Raum sie einnimmt, ist schwer zu sagen. Wer sich aber so über die Ungerechtigkeit autoritativer Maßnahmen bewußt in Unkenntnis erhält, macht sich an jenen mitschuldig. Hierher gehören außer den Mitverschworenen auch die „Mitwisser“.

Noch eine andere Frage wird hier berührt, nämlich der Sachverhalt, den die Moraltheologie mit *voluntarium in causa* — vorhergesehener Folgewirkung — umschreibt. Es bedarf keines Nachweises dafür, daß jemand nicht verantwortlich ist für das, was er nicht voraussehen kann. Aber für die bösen Folgen seines Handelns, die er voraussieht und deren Vermeiden in seiner Gewalt steht, bleibt er schuldig, denn gerade das Vermeidenkönnen bedeutet ja, daß er irgendwie fähig dazu, also Herr darüber ist, wie Thomas v. Aquin sagt. Aber hier muß nun das theoretische Voraussehen und Vermeidenkönnen unterschieden werden von dem praktischen. Dies letzte wird aber doch manchmal nicht vorhanden sein, weil eben die Not und Verworrenheit des Lebens oft das klare Denken und Entscheiden stört. Umgekehrt kann zwar die unvorhergesehene Folge nicht als Schuld angerechnet werden, aber es kann hier auch eine Schuld vorhergehen, durch die jenes Voraussehen verhindert wurde. Im Rahmen unseres Themas bedeutet dieses, daß man für die Vergangenheit nicht zu leicht eine aktuelle Verantwortlichkeit praesumieren und sagen sollte: sie hätten diese Folgen voraussehen können oder müssen. Denn das trifft für die große Masse nicht zu. Dafür war das ganze System zu raffiniert verschleiert aufgebaut, von Tarnungen umgeben, auf Täuschung angelegt. Und die Urteilsfähigkeit der Masse reicht nicht so weit, sondern ist abgesehen von der allgemeinen Verflachung in der Masse, auch noch durch die Sorge und Konzentriertheit auf den eigenen kleinen Lebensbereich und dementsprechende Uninteressiertheit für das Wohl der Gemeinschaft sehr eingeschränkt. Wohl aber muß auf Grund der jetzt so schmerzlich gewonnenen Erkenntnis ein größerer Ernst der Verantwortlichkeit für die Zukunft gefordert werden. Und daran mitzuarbeiten ist eine vor dem Gewissen und dem Volk zu verantwortende Aufgabe aller Einsichtigen, entsprechend den ihnen durch den Beruf gegebenen Möglichkeiten!

Die Mitbeteiligung kann mehr oder weniger aktiv sein. Danach und nach dem Grad der Einsicht richtet sich auch die Mitverantwortung für das Unrecht und seine Folgen. Aber ein passives Verhalten kann auch noch ein Mitwirken be-

deuten. Die Moralthologie zählt hierher das stillschweigende Geschehenlassen, ohne einen Einspruch zu erheben oder Widerstand zu leisten (mutus, non obstans, non impediens). Wer in der Gemeinschaft steht, bleibt für das im Namen dieser Gemeinschaft verübte Unrecht, das er nicht billigt, insofern mitverantwortlich, als er nicht die ihm gegebenen Möglichkeiten ausnützt, das mißbilligte Geschehen zu verhindern. Denn solche Unterlassung kann wohl eine gewisse Förderung des Bösen bedeuten, nämlich insofern die böse Folge ungehinderter eintreten kann, sodann, insofern die Duldung von den eigentlichen Tätern als Zustimmung gedeutet werden und diese in ihrer Haltung bestärken kann. Sind die Mitglieder einer Partei für deren Politik mitverantwortlich? Sicher soweit sie ihr zustimmen. Aber wenn sie dieselbe mißbilligen? Die Parteileitung hat durch die Wähler und Mitglieder keine Blankovollmacht bekommen, kann also nicht in jedem Falle ihr Tun als das der Gesamtheit hinstellen. Nun fragt es sich, wieviel Einfluß der Einzelne auf die Haltung und Entschlüsse der Leitung hat. Und im Verhältnis des einzelnen Bürgers zur Staatsleitung besteht dieses Problem in noch größerer Schärfe! Es wurde schon darauf hingewiesen, daß eine machtvolle Autorität nicht leicht Widerspruch aufkommen läßt und die Mittel besitzt, ihn zu unterdrücken. Schöllgen bemerkt mit Recht, „daß im Rahmen der Gesellschaft (die keine echte Gemeinschaft ist) der frei gesetzte Einzelne sowohl äußerlich wie auch in seinem Erleben ungeschützt und hilflos dem Zugriff mächtiger Organisationen preisgegeben ist“ (a. a. O. S. 85). Daraus kann leicht die Meinung entstehen, daß man an dem, was man mißbilligt, doch nichts ändern kann und es darum stillschweigend hinnimmt. Das Aufkommen solcher Meinung ist wohl zu verstehen, wenn man die Wirklichkeit des Lebens nüchtern betrachtet. Das ist aber noch keine Gutheißung. Es kommt auf ein Doppeltes hier an: auf die Art und Größe des Bösen, das geschieht, und auf die Persönlichkeit und Stellung dessen, der dagegen einschreiten soll. Für den Bereich des privaten Lebens stellt die Moralthologie die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung auf, deren Unterlassen Anteilhaben an der fremden Sünde sein kann. Aber diese Pflicht ist eine abgestufte, sie trifft nicht alle, die von der Sache Kenntnis haben, in gleicher Weise und muß in jedem Falle mit Diskretion und Klugheit angewandt werden. Das gleiche gilt in verstärktem Maße für die Pflicht des Widerspruches und Widerstandes gegenüber dem Unrecht einer öffentlichen Autorität. Auch hierin sehen wir heute, durch bittere Erfahrung belehrt, klarer. Es ist nicht unbekannt, daß bislang die Frage des Widerstandsrechts gegen die Ungerechtigkeit eines Herrschers nur zögernd behandelt worden ist. Einmal weil sie nicht aktuell zu sein schien, sodann weil sie in der Tat sehr schwierig ist⁸. Ist diese Frage theoretisch schwer zu klären, dann kann man auch der Masse der Bürger eines Staates nicht den Vorwurf machen, sie hätten ihre diesbezügliche Pflicht versäumt und durch ihr Schweigen die Mitschuld an den Verbrechen der Machthaber auf sich geladen. Denn viele sahen nicht die Pflicht des Widerstandes, und die meisten derer, die diese Pflicht bejahten, sahen keine Möglichkeit, sie zu verwirklichen. Als weitere Entschuldigung hierfür mag es gelten, daß auch auswärtige Mächte mit der deutschen Staatsführung Verträge schlossen und lange Zeit nicht gegen die Ungerechtigkeiten einschritten, bis sie es zuletzt im Kriege aus Interesse an der eigenen Sicherheit taten. Diese Erkenntnis scheint sich allmählich immer mehr in der Weltöffentlichkeit durchzusetzen. Folgende Zeugnisse seien dafür angeführt:

⁸ Als neuere Versuche zur Lösung dieses Problems seien erwähnt: Peter Tischleder: Staatsgewalt und katholisches Gewissen. Frankf. 1927 (ein Kapitel daraus: die Frage des aktiven Notwehrrechts des Volksganzen gegen die Tyrannei eines an sich legitimen Herrschers bringen die Frankfurter Hefte III. Jhg. I. Heft, Jan. 1948) Max Pribilla: An den Grenzen der Staatsgewalt, Stimmen d. Zeit, 73. Jhg. 6. Heft, März 1948 (hier ist auch die weitere Literatur zur Frage zu finden).

1. In den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen ist deutlich zum Ausdruck gebracht worden, daß man den Begriff Kollektivschuld nicht einfach auf das ganze deutsche Volk anwenden kann, sondern eine Haftung unterscheiden muß von Mitschuld in verschiedenem Grade.

2. Pius XII. hat am 20. 2. 1946 in seiner Ansprache an die Kardinäle u. a. erklärt: „Man sieht irrige Meinungen durch die Welt umgehen, die einen Menschen schuldig und verantwortlich erklären wegen der alleinigen Tatsache, Mitglied oder Teilnehmer einer bestimmten Gemeinschaft zu sein, ohne daß man sich die Mühe macht, festzustellen und zu prüfen, ob wirklich von seiner Seite aus ein persönlicher Fehler der Tat oder Unterlassung vorliegt. Das heißt sich die Rechte Gottes, des Schöpfers und Erlösers anmaßen, der allein in den geheimnisvollen Absichten seiner immer liebenden Vorsehung absoluter Herr der Ereignisse ist, und der so, wenn er es in seiner unendlichen Weisheit für gut findet, das Schicksal des Schuldigen und des Unschuldigen, des Verantwortlichen und des Unverantwortlichen, verbindet.“ Vgl. KAA. Trier v. 15. 6. 1946. Der Papst meint hier nicht die Gesamthaftung, sondern die Schuld, die bei jemand auf Grund seiner Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft präsumiert wird, ohne daß sie tatsächlich nachgewiesen wird.

3. Robert Hutschins, Rektor der Universität Chicago (Hochland, Dezember 1947, S. 123).

4. Dokumente, Internationale Beiträge zu kulturellen — sozialen — wirtschaftlichen Fragen. Offenburg i. B. Seit 1945 (mehrfach).

5. Cahiers du monde nouveau, Mai—Juni 1947 (in Dokumente Jahrg. 1948, Heft 1, S. 40 ff. franz. Ausgabe) „... die verhängnisvollen Eigenschaften haben es ermöglicht, daß eine Minderheit eine Tyrannei ausüben konnte. ... aus Gründen der Objektivität halten wir darauf hinzuzufügen, daß eine große Anzahl von Deutschen die begangenen Verbrechen mit brennender Scham empfindet“.

Zusammenfassend und abschließend darf man sagen: Es geht nicht an, wenn von Kollektivschuld und Kollektivverantwortlichkeit gesprochen wird, die Worte Schuld und Verantwortlichkeit unterschiedslos zu gebrauchen. Die Gerechtigkeit verlangt eine Unterscheidung — die Anwendung auf einzelne Personen und Gruppen — das ganze Volk — nach dem Maße der jeweils zutreffenden Teilnahme an dem Tun der Gemeinschaft. Nach der oben erfolgten Unterscheidung glauben wir zu folgenden Sätzen berechtigt zu sein:

1. Eine moralische Schuld des ganzen Volkes i. e. S. gibt es nicht.

2. Es gibt Gruppen von Menschen, die eine verschworene Gemeinschaft bildeten und im eigentlichen Sinne mitschuldig sind an den Verbrechen, die im Namen des Volkes begangen wurden, weil dieselben auch ihrer Gesinnung entsprachen und sie wirksam dazu halfen. Für diese besteht moralische Kollektivschuld.

3. Ohne Zweifel ist ein großer Teil des Volkes in einem abgeschwächten Sinne mitschuldig, aus Fahrlässigkeit, insofern diese Menschen nicht mit dem nötigen Ernst sich Gedanken machten um das öffentliche Geschehen und das Tun der Partei „mitmachen“. Auch hier wird man noch unterscheiden müssen nach der Möglichkeit zur Überwindung ihrer irrtümlichen Gutgläubigkeit.

4. Das stillschweigende Unterlassen von Widerspruch und Widerstand war schuldhaft für diejenigen, die auf Grund ihrer Einsicht die richtige Erkenntnis und infolge ihrer Stellung auch Einfluß auf das politische Leben hatten, aber keinen Mut zum Einsatz. Aber hier handelt es sich nicht um eine bestimmte geschlossene Gruppe, etwa einen Beruf, sondern Menschen der angedeuteten Art gab es allenthalben.

5. Für die Folgen seines Mitmachens, seines Mitlaufens, seiner Ja-Stimme kann jemand nur insoweit verantwortlich gemacht werden, als er sie in seiner konkreten Situation voraussehen konnte.

6. Rechte Erkenntnis und Freimut gegenüber der Obrigkeit waren für sehr viele erschwert durch eine Erziehung und Gewöhnung in Generationen. Das muß als eine Entschuldigung gewertet werden für ihr — so oft von innerem Widerstand begleitetes — Mitmachen bzw. Schweigen. Die rechte Einsicht und Einschätzung der Vorgänge war auch weitgehend behindert durch die schwierige innen- und außenpolitische Lage, die objektiv gerecht zu beurteilen den meisten garnicht möglich ist. Hierzu kommt noch die Notlage, aus welcher der Nationalsozialismus zu befreien schien. (vgl. Schöllgen a. a. O. 43 f)

7. Niemand kann verantwortlich gemacht werden für Verbrechen, von denen er nichts wußte und die geflissentlich der Öffentlichkeit vorenthalten wurden. Das aber war in Deutschland in großem Maße der Fall.

8. Die Vermassung in unserer Zeit macht es verständlich, daß sehr viele Menschen dem Einfluß der Propaganda erliegen und keine eigene Meinung und Haltung haben, besonders wo die Propaganda egoistische Wünsche zu erfüllen scheint. Die vermassen Menschen werden als Werkzeug von dem entschlossenen Willen machtbetzender Gruppen (verschworene Gemeinschaft) ausgenutzt, ohne daß sie es merken. Auch das bedeutet eine Entschuldigung für die große Masse von Deutschen. Dabei bleibt zu Recht bestehen, daß diese Vermassung, dieses Verlorengehen der selbständigen Persönlichkeit zurückgeht auf den Verlust der Verantwortlichkeit des eigenen Gewissens und deren Verankerung in echter religiöser Haltung vor Gott. Das Schwinden des echten Gottesglaubens in weiten Kreisen Deutschlands ist mitschuld an dem Verlust persönlicher Verantwortlichkeit und damit an der Verwirrung der menschlichen Ordnung.

9. Juristische Schuld und Haftung kann ohne moralische Schuld sein, bleibt aber dann doch eine Wirklichkeit mit Folgen, die in bestimmter Situation schicksalhaft und unentrinnbar gegeben sind.

In dieser Lage befindet sich das ganze deutsche Volk nach dem verlorenen Krieg. Es ist als ganzes haftbar für die Schäden des Krieges i. w. S. Wegen der schicksalhaften Verbundenheit der Einzelnen mit ihrem Volk sind sie mithaftbar, auch wenn sie selbst nicht mitgewirkt haben, also moralisch schuldfrei sind. Die Pflicht zur Haftung nach außen ist eben keine Strafe, sondern eine Folge, die freilich eine schwere und ungerecht anmutende Belastung sein kann. Wenn, wie oben angedeutet, nun innerhalb des Volkes die Last des Schadenersatzes nach dem Maße der schuldhaften Mitbeteiligung abgestuft wird, so ist das gerecht und entspricht sowohl der austeilenden als auch der ausgleichenden Gerechtigkeit. Aber dann bleiben noch genug Momente in dieser Gesamthaftung übrig, deren Schwere nicht von den Unschuldigen genommen werden kann. Das Ertragen dieser Belastung wird erleichtert durch: a) die Überzeugung, daß vollkommene Gerechtigkeit im menschlichen Leben kleiner und großer Gemeinschaften nie ganz sichtbar erreicht werden kann; b) die berechnete Überzeugung, daß ein Unglück eines Volkes kein Beweis dafür ist, daß alle schlecht waren; c) die Erfahrung, daß ein Unglück auch heilsam sein kann für die Zukunft; d) die Einsicht, daß die zu Unrecht Geschädigten ein Recht auf Schadenersatz haben und sich gegen neues Unrecht schützen können; e) das Bewußtsein, daß auch und zumal in der Not die Liebe und Treue zu Volk und Vaterland eine sittliche Pflicht ist, deren Betätigung die Hoffnung gibt, solches Unglück für die Zukunft zu vermeiden und das bestehende zum Heile zu wenden!

Seelsorgliche Aufgaben bei der Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten

Von Dr. Michael Calmes, Köln

1. Die Lage: Eine der bittersten Spätfolgen des verlorenen Krieges ist das Versinken des deutschen Volkes in ein Meer von Krankheiten. Im Bewußtsein des Volkes steht die Tuberkulose als die gefährlichste und weitaus verbreitetste da. Neueste Beobachtungen haben aber ergeben, daß alle ansteckenden Krankheiten zusammengenommen nicht die Zahl der Geschlechtskrankheiten erreichen. In Köln z. B. ergibt die Statistik, daß im Jahre 1947 an Tbc. und allen anderen ansteckenden Krankheiten auf 10 000 Einwohner 85 Fälle, an Geschlechtskrankheiten allein jedoch 87 Fälle kommen; bei diesen Zahlen ist zu bedenken, daß die Geschlechtskrankheiten immer noch recht mangelhaft gemeldet werden, während die Zahlen der Tbc. und der übrigen ansteckenden Krankheiten absolute Werte darstellen.

Dazu kommt als besonders alarmierend die Tatsache, daß in den letzten Monaten die Syphilis über die Gonorrhoe gestiegen ist. Während noch im Anfang des Jahres 1947 auf vier Fälle von Go erst eine Syphilis-Erkrankung kam, verzeichnen wir heute bereits auf 1,6 Go-Fall eine Syphilis-Erkrankung. Diese Überflügung der Go durch die Syphilis ist wegen der furchtbaren Folgen, die gerade die Syphilis für die Befallenen selbst als auch für den gesamten Volkskörper hat, äußerst beunruhigend.

Bedeutsam ist ferner der Umstand, daß nicht nur die Großstädte und die Städte überhaupt unter der Geißel der Geschlechtskrankheiten seufzen, sondern daß auch das platte Land weithin ergriffen worden ist. Durch Evakuierung und Flüchtlingsstrom, durch das enge Zusammenleben der Menschen, durch das gesamte wirtschaftliche und soziale Elend, vor allem aber durch die fortschreitende Materialisierung des Landes ist auch unser Landvolk stark gefährdet. Als einzelnes Beispiel mögen dies die von Prof. Gottron mitgeteilten Zahlen aus der Tübinger Hautklinik illustrieren: in eineinhalb Jahr nach dem Kriege wurden in der kleinen Universitätsstadt 2070 Geschlechtskranke beobachtet und behandelt, und zwar 570 Lues- und 1500 Go-Fälle. Davon stammen 40 Prozent vom Lande, 60 Prozent aus Klein- und Mittelstädten.

Für die Gesamtbeurteilung der ernsten Lage unseres Volkes in dieser Beziehung ist noch besonders aufschlußreich die Alterszusammensetzung der von den Geschlechtskrankheiten befallenen Menschen. Im Jahre 1946 ergab die Verteilung der Altersklassen auf die Gesamtzahl der Gonorrhoeefälle in Großhessen z. B. folgendes Bild:

0—14 Jahre	14—18 Jahre	18—25 Jahre	über 25 Jahre
2 Prozent	13 Prozent	58,3 Prozent (!)	38,6 Prozent

Der Hamburger Jugendzeitschrift „Benjamin“ (1. Jahrgang, Nr. 7, vom 20. Mai 1947) entnehmen wir zur Ergänzung dieses Bildes und zur Gesamtstatistik der Geschlechtskrankheiten folgende Angaben:

„Dieses Bild wird im wesentlichen durch einen Blick auf die Angaben des Hamburger Gesundheitsamtes bestätigt. Von sachverständiger Seite wird die Jahresgesamtzahl Geschlechtskranker in Hamburg mit 15 000 angenommen. Nüchtern wollen wir feststellen, daß die Schicht der Geschlechtskrankheiten sich von der Vergnügungsindustrie und den berufsmäßigen Frauen nach der zivilen Seite verschoben hat. Mit dieser Feststellung erhält die Stichtzahl eines Tages im August 1946 von 5064 Kranken ein ganz anderes Gewicht! An ihr waren die Männer mit 39 v. H. beteiligt, die Frauen und Mädchen mit 61 v. H. 18,2 v. H. der Kranken waren ledige Männer, 20 v. H. verheiratete Männer, 33,8 v. H. ledige und 28 v. H. verh. Frauen.

Die Altersaufgliederung der weiblichen Seite sah am Stichtage folgendermaßen aus:

Alter	Zahl der Kranken	Alter	Zahl der Kranken
16	14	20	140
17	55	21	158
18	85	22	151
19	120	26	492 (!)

Das, was gemeinhin unter Jugend verstanden wird, nämlich die 14- bis 19jährigen, hat an dieser Statistik des Grauens einen schlimmen Anteil. Weit größer ist aber der Anteil der 20- bis 26jährigen, derjenigen also, deren Moral bereits im Kriege angeknackt wurde. Dürfen wir daraus schließen, daß es um unsere Jugend doch nicht so schlecht steht? Das müßte ein Blick auf die gleiche Statistik im nächsten Jahre beantworten. Mädchen und Frauen — und darum befaßt sich dieser Bericht hauptsächlich mit ihnen — sind weit gefährdeter als die Männer. Dem weiblichen Teil bietet sich der scheinbar so leichte Ausweg, über einen Freund das Leben zwingen zu können. Sehen wir unter diesem Gesichtswinkel noch einmal jenes Stichtagergebnis an. An der Gesamtzahl von 5064 Geschlechtskranken waren beteiligt:

Männer	Frauen
bis 18 Jahre mit 1,3 Prozent	13—18 Jahre mit 3,4 Prozent
19—24 Jahre mit 4,4 Prozent	19—24 Jahre mit 17,2 Prozent (!)
25—30 Jahre mit 6,5 Prozent	25—30 Jahre mit 12,9 Prozent
31—40 Jahre mit 12,2 Prozent	31—40 Jahre mit 16,6 Prozent
41—50 Jahre mit 7,7 Prozent	41—50 Jahre mit 6,8 Prozent
üb. 50 Jahre mit 6,1 Prozent	üb. 50 Jahre mit 4,1 Prozent

Hamburg ist nicht die britische Zone und nahm immer eine Sonderstellung ein. Die Statistik der Geschlechtskranken für die britische Zone ergab aber prozentual für Hannover und Schleswig-Holstein höhere Zahlen. Im Januar 1947 wurde ein Zugang an Geschlechtskranken in der britischen Zone von knapp 15 000 gemeldet. Von sachverständiger Seite wird die Gesamtzahl für die britische Zone mit 180 000 bis 200 000 geschätzt.“

Trotz aller beschönigenden Angaben, die in der letzten Zeit z. B. in den Zeitungen „Die Welt“ und „Die Zeit“ aus Hamburg gemacht worden sind, steht fest, daß die Verseuchung des deutschen Volkes durch Geschlechtskrankheiten einen Stand erreicht hat, der kaum noch zu überbieten sein dürfte.

Die öffentliche Prostitution spielt nicht mehr die Rolle bei der Verbreitung der Geschlechtskrankheiten wie vor dem Kriege. Statt dessen ist es das unheimliche Heer der heimlichen Prostitution, das unkontrollierbar, in Stadt und Land, den „schleichenden Tod“ der weißen Seuche verbreitet. Kriegerwitwen und geschiedene Ehefrauen, Ladenmädchen, Büroangestellte, Fabrikarbeiterinnen, Hausangestellte u. a. stellen das Hauptkontingent der heimlichen Prostitution.

2. Die Ursachen: Geht man den Ursachen dieser erschreckenden körperlichen und geistig-seelischen Verseuchung des deutschen Volkes nach, so ist es klar, daß sich heute die Erbschaft der verflochtenen Jahrhunderte auf religiös-geistigem Gebiete offenbart. Die fortschreitende Säkularisierung des gesamten Daseins, die schon zur Zeit der Renaissance begonnen hat, der Skeptizismus und Kritizismus vergangener Jahrhunderte, die offene Ablehnung und Verleugnung Gottes in den letzten zwölf Jahren, der krasse Materialismus unserer Zeit, die falsche Erziehung der Jugend und besonders das schlechte Beispiel der maßgebenden Leute des verflochtenen Systems, die offene die Unsittlichkeit propagierten und mit ihrem Leitspruch „Recht ist, was dem Volke nützt“ einer schwankenden Volksmeinung die oberste Entscheidung über Gut und Böse überließen, all das zusammen hat uns dahin gebracht, wo wir moralisch heute stehen.

Auf diesem Boden erwächst unter Ablehnung aller höheren Werte ein egoisti-

scher Diesseitssinn, der eine völlige Umkehr in der Einschätzung der Wertskalen mit sich bringt: Religion und Sitte, Kunst und Kultur, Bildung und Wissenschaft haben ihren Wert eingebüßt; an ihre Stelle tritt der Genuß materieller Güter.

Tanzdielen und Tanzgaststätten, Varietés und Kabarets in der Stadt und eine geradezu epidemisch zu nennende Tanzbesessenheit auf dem Lande liefern ebenfalls viele junge Mädchen und heute namentlich auch viele junge Frauen, deren Männer noch in Kriegsgefangenschaft sind, dem Moloch „heimliche Prostitution“ aus. Die im „tausendjährigen Reich“ so geförderte Kinofreudigkeit der Jugend mit ihrem übertriebenen kritiklosen, unvernünftigen „Filmlaufen“ macht viele Mädchen reif für ein Leben in „Glanz und Elend“. Die unheimlich verbreitete Schwarzbrennerei liefert, namentlich bei den allzu häufigen Tanzereien auf dem Lande, manches junge Mädchen der Unsittlichkeit aus. Bei diesen Tanzereien auf dem Lande bringt fast jeder Zweite seinen eigenen selbstgebrannten Schnaps mit. Nach dem Zeugnis vieler Teilnehmer geht es in den ersten zwei, drei Stunden einigermaßen anständig zu. Dann tut der oft sehr schlecht gebrannte Schnaps seine üble Wirkung und man sieht die ekelhaftesten Bilder von betrunkenen Burschen und Mädchen.

Eine große Rolle spielt der Frauenüberschuß. Eine besondere Art von Lebensangst verführt viele Mütter dazu, sehr frühe Bekanntschaft ihrer Töchter zu dulden oder gar zu fördern aus der durchsichtigen Angst, die Tochter „bleibe sitzen“.

Hinzu kommt eine sattsam bekannte falsche Erziehungsmethode, die auch heute noch viele Eltern dazu verführt, vor ihren Kindern das gesamte Gebiet des Geschlechtlichen ängstlich zu verschweigen. Allzu großer Laxheit vieler Väter und Mütter steht auf der anderen Seite eine geradezu unverständliche Ängstlichkeit gegenüber, die entweder die Lebensvorgänge überhaupt nicht erwähnt, oder aber mit lächerlichsten Ausflüchten ganz falsche Vorstellungen in den Hirnen und Herzen der Kinder und Jugendlichen erweckt. Viele Eltern scheuen sich nicht nur über diese Dinge zu sprechen, sondern sie entziehen sich sogar ihrer primitivsten Elternpflicht und lassen sowohl Kinder als auch besonders die gerade heute so stark gefährdete heranwachsende Jugend einfach im Stich. Kinder und Jugendliche haben kein Heim und suchen ihre Gesellschaft infolgedessen draußen beim „Freund“ und bei der „Freundin“ in schlechter Gesellschaft, im Kino, auf dem Tanzboden, im Strandbad und auf den abendlichen Straßen und Plätzen.

Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang natürlich die entsetzliche Wohnungsnot mit ihren großen Gefahren für die Volkssittlichkeit. Wo vier und fünf Personen in einem Zimmer hausen und nächtigen müssen, wo aus Mangel an anderer Schlafgelegenheit z. B. der heranwachsende Sohn mit seiner halbwüchsigen Schwester zusammenschläft, wo die Betten der Eltern in demselben Raum stehen wie die Schlafgelegenheiten der größeren Kinder, bei all diesen Erscheinungen der Wohnungsnot kann nur schwer eine reine, unverdorbene Jugend gedeihen. Bei solchen Verhältnissen ist es kein Wunder, wenn die Geschlechtskrankheiten sich auch innerhalb der Familie z. B. durch Benutzung derselben Bettwäsche, des gleichen Handtuches, desselben Waschlappens usw. verbreiten können.

Bei der Untersuchung der hauptsächlichsten Quellen für unser heutiges moralisches Elend dürfen wir einen ganz wichtigen Faktor nicht aus dem Auge lassen: die herrschende öffentliche Meinung. Sie wird gebildet und geformt durch Presse, Illustrierte, Rundfunk, Film und andere Organe der öffentlichen Institutionen, durch das öffentlich gesprochene Wort (z. B. der politischen Parteien), aber auch durch die Haltung jedes Einzelnen. Die öffentliche Meinung ist nicht greifbar und nicht genau zu umreißen und doch ist sie da und besitz in allen Fragen des öffentlichen Lebens und namentlich im Punkte öffentlich-geschlechtlicher Sittlichkeit eine starke Macht. Gerade bei den Problemen der öffentlichen Unsittlichkeit sehen wir heute ganz deutlich die Abhängigkeit der großen Masse sowohl wie auch vieler einzelner Erwachsener und erst recht Jugendlicher von der öffentlichen Meinung. Bei unserer augenblicklich weithin herrschenden öffentlichen Meinung, die sich keines-

wegs nach den zehn Geboten Gottes ausgerichtet und diese ewigen, unabänderlichen Normen nicht als Richtschnur nimmt, sondern in allen geschlechtlichen Fragen sehr lax spricht und denkt und sehr leichtfertige Ansichten hat über eheliche Treue und z. B. auch eine sehr nachsichtige Haltung gegenüber manchen schamlosen Darbietungen in Bild und Ton, ist es kein Wunder, daß damit ein sehr schlechter Nährboden für ein gesundes, sittliches Volkstum vorhanden ist.

3. Die Aufgaben: Aus dem Gesagten ergibt sich mit zwingender Gewalt die Pflicht aller um das Wohl von Volk und Jugend Besorgten und sich verantwortlich Fühlenden, sich mit aller Kraft für die Bekämpfung der hier geschilderten sittlichen Not, insbesondere für den Kampf gegen die Geschlechtskrankheiten einzusetzen. Dieses Ringen geht gleichermaßen den Seelsorger, den Erzieher, den Mediziner, den Bevölkerungspolitiker und den Politiker überhaupt, den Kriminalisten und den Wohlfahrtsdezernenten, aber auch alle Eltern an.

Viele Werte stehen auf dem Spiel. Die Geschlechtskrankheiten bedingen einen starken Geburtenausfall, sie verursachen (zur Heilung der Erkrankten) die Ausgabe großer Geldsummen, die unser verarmtes Volk sich auf die Dauer nicht leisten kann. Die starke Beteiligung jugendlicher Jahrgänge stellt den Seelsorger und Erzieher vor ganz neue Aufgaben, auf die in folgendem besonders eingegangen werden soll. Wir meinen die Aufgaben rein religiöser und sozialpädagogischer Art.

In der Predigt und im Unterricht, im Verein und in der privaten Belehrung ist durch die Verkündigung des Wortes Gottes die rechte Belehrung über alle Sittlichkeitsfragen klug und zeitgemäß durchzuführen. Dazu muß, vor allem im Beichtstuhl, eine intensive Gewissensbildung treten. Zur Schaffung einer gesunden, öffentlichen Meinung ist Erziehung zum selbständigen, kritischen Denken notwendig. Der einzelne Christ muß befähigt werden, sich gegen die Vermassung zu stemmen, gegen den Strom zu schwimmen und sich eine selbständige Meinung etwa über einen gesehenen Film, über ein Bild in einer Illustrierten oder auch über eine Notiz in der Tagespresse zu bilden. Er muß vor allem angeleitet werden, sich der Suggestivkraft des gesprochenen Wortes (etwa in einer Volksversammlung) zu entziehen. Nur die echte christliche Persönlichkeit ist imstande, in den Entscheidungen der heutigen Zeit in moralischer Hinsicht ein gesundes Urteil zu fällen.

In der Belehrung der Erwachsenen und im Unterricht der Kinder sind, vor allem als Vorbedingung für ein natürliches und den zehn Geboten entsprechendes Sexualleben, richtige, gesunde Auffassungen über den Körper und über das Geschlechtliche zu verkünden. Eine gesunde Mittellinie zwischen Laxheit auf der einen Seite und Prüderie auf der anderen Seite ist notwendig. Die Eltern sind anzuleiten, ihren Kindern selbst ein sauberes Leben vorzuleben und sie zur Ehrfurcht vor ihrem Körper zu erziehen.

Notwendig ist eine Belehrung der jungen Mutter. Es war noch nie nötiger als heute, mit der Gesamterziehung des Kindes, vor allem aber mit der Sexualerziehung, schon vor der Geburt zu beginnen. Die Mütter sind zu belehren, daß sie, wenn sie ein Kind unter dem Herzen tragen, jeglichen Mißbrauch von Alkohol und Tabak meiden sollten.

Unbedingt notwendig erscheint es gerade heute, den Mann und Vater, mehr als das bisher der Fall war, zur Erziehung der Kinder und insbesondere der heranwachsenden Jugendlichen zu ermuntern und heranzuziehen. Mande Männer haben eine unbestimmte Scheu, in Erziehungsfragen in der Familie ein energisches und klares Wort zu sprechen. Und doch ist gerade der Vater berufen, seinen Kindern nicht nur lebendiges Vorbild zu sein, sondern sie auch in schwierigen Lebenslagen zu beraten, sie zu belehren und zu warnen und auch vor energischen Maßnahmen, falls dies einmal nötig sein sollte, nicht zurückzudrehen. Gerade in Bezug auf die modernen, oben geschilderten Gefahren, denen Kinder und Jugendliche heute gegenüberstehen, ist es Pflicht von Vater und Mutter, den heranwachsenden Kindern Helfer und Stütze zu sein, ihnen klare Grundsätze zu vermitteln und sich z. B. auch um das religiös-sittliche Leben der Kinder zu kümmern.

Gott sei Dank bietet die aufblühende katholische Männerbewegung die Gewähr, daß viele katholische Männer in Stadt und Land ihre Pflichten erkennen und dem Seelsorger ein williges Ohr bei entsprechender Belehrung und Mahnung leihen. Der Seelsorger sollte sich nicht scheuen, gerade an den katholischen Mann in dieser Beziehung erhöhte Anforderungen zu stellen.

Neben diesen mehr seelsorglichen Pflichten erwachsen dem Priester heute große sozialpädagogische Aufgaben. Er muß zunächst versuchen, sich ein klares Bild der gesamten Lage zu verschaffen und namentlich auch Einsicht in die schwierige Lage so vieler Gestrandelter und Gestrandeter zu gewinnen. Auch die Seelsorger auf dem Lande dürfen sich der Einsicht nicht verschließen, daß die bäuerliche Bevölkerung viel mehr durch die oben geschilderten Gefahren bedroht ist, als man gemeinhin annehmen möchte. Zur Orientierung können die Rundbriefe des Volkswartbundes dienen.

Not tut die Zusammenarbeit des Seelsorgers mit den staatlichen und behördlichen Stellen, mit dem Gesundheitsamt usf., mit den privaten Fürsorgestellen und vor allem mit gutgesinnten Ärzten. Die Ärzte dürfen sich nicht damit begnügen, bei der Behandlung des Kranken, insbesondere des Geschlechtskranken, nur den Körper zu sehen und seine Heilung ins Auge zu fassen. Die enge Verbindung von Seele und Körper verlangt heute mehr denn je vom Arzt ein Eingehen auf erzieherische Aufgaben und auf religiös-moralische Beeinflussung des Patienten. Der Seelsorger ist berufen, dem Arzt in dieser Beziehung mit Rat und Hilfe zur Seite zu stehen.

Es gilt vor allem, die Jugend vor den Gefahren der Geschlechtskrankheiten zu warnen. Eine gesunde Mittellinie zwischen Bagatellisierung der Geschlechtskrankheiten und Übertreibung der Heilmöglichkeiten auf der einen Seite und Schwarzmalerei und Beängstigung über die furchtbaren Folgen der Geschlechtskrankheiten auf der anderen Seite ist einzuhalten. Da die lange, bittere Erfahrung gezeigt hat, daß namentlich der Alkoholmißbrauch eine Hauptrolle bei der Verbreitung der Geschlechtskrankheiten spielt, ist die Jugend in entsprechender Weise über diese Gefahren zu belehren.

Grundbedingung für das Gelingen einer aufbauenden Jugendarbeit scheint mir die Überwindung des Nihilismus und des Pessimismus in der Jugend zu sein. Man sollte endlich aufhören, der Jugend die Zukunft immer nur in dunkeln Farben zu malen!

Statt dessen sollte sich der Seelsorger noch mehr als bisher darum mühen, der Jugend neue Freudenquellen aufzuschließen. Gesunde Freizeitgestaltung durch edlen Sport, durch gutes Theater, durch jugendtümliches Spiel, auch durch schönen, zuchtvollen Tanz tut not. Diese Aufgaben sind heute wichtiger denn je, weil es sich immer wieder zeigt, daß gerade die müßigen Stunden zu übermäßigen Tanzereien, Kinobesuch und dergleichen verführen.

Es ist klar, daß auch die Überwindung der materiellen Not, insbesondere der Wohnungsnot, eine Vorbedingung für die Heilung unserer heutigen Sexualnot bedeutet. Deswegen sollte der Seelsorger, wo er nur kann, seine Hilfe dazu anbieten und alle Maßnahmen zum materiellen Aufbau, insbesondere zur Schaffung gesunder Wohnungen unterstützen.

Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang die Zusammenarbeit mit den staatlichen Stellen zur Abwehr der hier geschilderten Gefahren durch die Heranziehung der bestehenden Jugendschutzbestimmungen und der gesamten Sittlichkeitsgesetzgebung. Der Volkswartbund (Köln-Klettenberg, Lohrbergstraße 49), ist gern bereit, über diese gesetzlichen Bestimmungen Rat und Auskunft zu erteilen.

Uebersichten und Berichte

Freuden und Nöte der Ostvertriebenenseelsorge

Der Heimatlose unserer Tage ist wie ein auf den Operationstisch Gelegter: Losgelöst von allen Hüllen des gewöhnlichen Lebens zeigt er deutlicher als der einheimische Mensch die lichten und dunklen Seiten des Lebens, auch des Christenlebens. Schöne und unschöne Züge des Menschenwesens treten bei ihm mit besonderer Stärke hervor. Er ist unter Lebensbedingungen gestellt, die aus der Heimatlosigkeit, der Armut, der hin und her schwankenden Hoffnung kommend, an ihm die allgemeinen Freuden und Nöte der Seelsorge stärker sichtbar werden lassen.

Was sind denn also die Besonderheiten, die der Seelsorger unter den Ausgewiesenen erlebt? Zuerst und vor allem, daß die Not ihres Lebens ihnen den Wert der Religion handgreiflich macht. Der Ostvertriebene erlebt, daß es wahr ist, was ein schlesischer Pfarrer vor Kriegsende in der letzten Predigt seiner gerade vor der Evakuierung stehenden Gemeinde sagte: „Alles kann man dem Menschen rauben, aber seinen Glauben kann man dem Menschen nicht rauben.“ Gerade in den Tagen der größten Not, in denen von vielen die Hinfälligkeit alles Irdischen geradezu sinnfällig erlebt wurde, in deren schweren Gefahren — vor allem Frauen können davon ein Lied singen, welche Ängste sie oftmals, etwa um der Ehre ihres Leibes willen, ausgestanden haben — man oftmals den beinahe wunderbaren Schutz himmlischer Mächte, die man anrief, erfuhr, ist bei vielen die Gläubigkeit gewachsen und verinnerlicht worden — freilich auch bei anderen völlig verloren gegangen. Die Menschen sind in den schweren Zeiten gesiebt worden, wie man den Weizen siebt (Luc XXII, 31). Das hat bei denen, die treu geblieben sind und heute den Kern der Vertriebengemeinden bilden, eine ganz neue Gläubigkeit zur Folge. Kommt dann noch dazu, daß diese vielfältig Geprüften erlebt haben, daß die Kirche oftmals der einzige Ort war, wo man ihnen noch wohl wollte, half, wenn es möglich war, überhaupt noch ein gutes Wort hatte, daß der Raum des Gotteshauses das einzige Stück Frieden war, in das man sich noch flüchten konnte, die einzige Stille in allem Lärm, so sind daraus Bindungen entstanden, mit denen die Flüchtlingsseelsorge mit Freuden rechnen kann.

Zu dieser Verinnerlichung kommen zwei wichtige Tatsachen hinzu, die die Flüchtlingsseelsorge noch im besonderen kennzeichnen: die Hoffnung auf Wiedererlangung der alten Heimat und die Bindung an den Heimatseelsorger. Man gebe sich keinem Zweifel darüber hin, daß der Großteil der Ausgewiesenen in der Hoffnung lebt, auch im religiösen Bereich. Nicht nur die oftmals in hohem Grade unwürdigen materiellen Lebensverhältnisse — völlig unzureichende Wohnung, Ausstattung, Beschäftigung, Verdienst — werden bereitwillig in der Hoffnung ertragen, nicht nur Neid und Zorn gegenüber den Besitzenden werden durch sie abgedämpft, sondern auch das religiöse Leben wird von ihr gespeist. Das Bewußtsein, die Lösung der Not eben doch nur von Gott erlangen zu können, bringt auch sonst lässige Hände dazu, sich immer wieder zu falten, und die seelsorgerliche Ermahnung in dieser Richtung wird bereitwillig gehört, weil sie einem ganz persönlichen Anliegen entspricht. Aber gerade darum kann man nur mit Schrecken den Gedanken ausdenken, daß diese Hoffnung eines Tages enttäuscht werden könnte: Es ist schwerlich ein Mittel denkbar, in jenem Fall die politische und weltanschauliche Radikalisierung ins Negative und den Verlust des Glaubens bei der großen Masse aufzuhalten.

Diese Hoffnung läßt die Menschen dieser — von den Kriegsgefangenen und Zwangsarbeitern abgesehen — ärmsten Klasse alle Not und augenblickliche Ausichtslosigkeit mit verhältnismäßig großer Gelassenheit ertragen. Sie ist

sogar ein lebenerhaltendes Element. Die Statistik zeigt, daß die Sterbeziffern von Flüchtlingsgemeinden stark hinter den Heimatzahlen zurückbleibt. (Beispiel meiner Gemeinde: 1300 Seelen — 6 Todesfälle im Jahre 1947. Zu Hause: Dorfgemeinde von 700 Seelen — 8 Todesfälle jährlich. Und auch hierzulande fehlen die Alten und Kranken mitnichten.)

Da aber die Ostvertriebenen keine Heroen sind, nagt die Länge der Verbannungszeit ihre Hoffnungskraft erheblich an und schwächt sie immer mehr; und wo das der Fall ist, ist unleugbar auch ein Verfall der Religiosität feststellbar: die Armut wird als Ungerechtigkeit des Schicksals — Frage: haben wir denn allein den Krieg verloren? — und als beschämend fühlbar. Der Wunsch wird immer stärker, sie zu vergessen durch Vergnügungen aller Art, sie zu beheben auf rechtem oder unrechtem Weg: Verlockung zu Schwarzhandel, zum „Organisieren“ usw. Wo solche Gedanken Platz greifen, sind religiöse Motive machtlos, verblasen einfach vor der riesengroßen Not, wenn von ihr der Schimmer der Hoffnung gewichen ist und sie grell absticht von der Geordnetheit des Lebens der anderen, die nicht ausgeraubt und verjagt sind.

Die Armut ist aber auch in anderer Beziehung eine Schwierigkeit der Flüchtlingsseelsorge. Ganz von selber entsteht die Frage, wo z. B. die aus Bekleidungs-mangel sich ergebende Unmöglichkeit zum Besuch der Sonntagsmesse anfängt. Wenn in der russischen Zone Priestern empfohlen wird, bei der Zelebration keine Fußbekleidung zu tragen, um den Armen die Teilnahme in unzureichender Kleidung psychologisch zu ermöglichen, so deutet das schon auf die moralische Unmöglichkeit hin, inmitten gutgekleideter Menschen selber als Bettler dazustehen. Ist man da schon vom Gebot dispensiert? Und wenn ja, und wenn der Mangel sich nicht beheben läßt? Ist man da nicht von der Religionspraxis auf unabsehbare Zeit getrennt? Die mit der Seelsorge der Vertriebenen beschäftigten Priester können sicher alle aus ihren Gemeinden Beispiele für diese Not erbringen. Die kirchlichen Hilfsmöglichkeiten aber sind dieser Zwangslage gegenüber so beschränkt, daß sie praktisch nicht ins Gewicht fallen.

Die Armut erschwert sodann weiterhin die Vertriebenen-seelsorge durch erheblichen Mangel an dafür notwendigem Material. Was fehlt allein dem Volk alles! Wie vielen ist mit der übrigen Habe auch Rosenkranz und Gebetbuch verloren gegangen! Woher soll man Kirchengebet und Kirchenlied für den Jugendgottesdienst nehmen, wenn keine Druckmöglichkeiten sind (und jetzt wird das Geld zum Anschaffen fehlen)! An wie vielen Orten, auch da, wo ein Ostpriester seinen Wohnsitz hat, ist es nicht möglich, einen eigenen Raum aufzutreiben, der sich als Kapelle und als domus domini einrichten läßt. Was aber fehlt einer Gemeinde, die kein Tabernakel und kein ewiges Licht hat! So lange dies nicht da ist, kann sie letzten Endes nie ganz zum Leben, zu sich selber kommen. Das, was zwar nicht Wesen, aber doch schöne Fülle katholischen Lebens ausmacht: die schön gefeierte Liturgie, das kostbare Gewand, die Volksandacht mit sakramentalem Segen, die Prozession — in all dem erleben die Ostvertriebenen die schwersten Entbehrungen der Diaspora. Wie wenig Feiertäglichkeit, verglichen mit der katholischen Heimat, bietet ihnen die Ärmlichkeit und Eile des Sonntagsgottesdienstes, wenn der Seelsorger von einem Ort zum andern hasten muß, um fertig zu werden!

Eine weitere Schwierigkeit zeigt sich, wo sich durch den Zuzug der katholischen Ostvertriebenen eine neue Gemeinde erst bildet, diese aber nicht einheitlich, sondern gemischt ist aus verschiedenen Landsmannschaften. Es zeigt sich, daß das gemeinsame Unglück oftmals keine Gemeinsamkeit und Eintracht des Lebens nach sich zieht. Das geht bis zum Kirchengesang: Wessen Lieder sollen gesungen werden? Bei gleichen Liedern: Welche Fassung ist zu wählen? Jede Landschaft hat da ihre Eigenheiten. Es hängen aber am Kirchenlied so viele Gemütswerte, daß selbst eine kleine Änderung in Text oder Melodie schmerzhaft empfunden wird. Vom Gebetstext gilt das gleiche. Es können viele davon erzählen.

Meistens aber erschöpft sich die Vertriebenenseelsorge nicht in der Arbeit an der Gemeinde, zu der der Priester jetzt gesandt ist. Die rechtliche Tatsache, daß er nur Hospitant der Aufnahmediözese ist, aber Inhaber seines — jetzt ruhenden — Benefiziums in der Heimat bleibt, wirkt sich praktisch dahin aus, daß er mit den zerstreuten Pfarrkindern in Verbindung zu bleiben sucht, weil ein Seelsorgeverhältnis sich durch Zwang nur schwer, jedenfalls nicht abrupt lösen läßt, und weil die Hoffnung besteht, daß die Gemeinde einmal wieder zusammengeführt wird. Darum soll Sorge getragen werden, daß sie nicht ganz auseinanderfällt. Es sind aber alle Heimatgemeinden in verschiedene Länder, Zonen, Gegenden Deutschlands zerstreut, da sie nie geschlossen die Heimat verließen. Ein Teil kehrte von der Evakuierung vor Kriegsende nicht mehr zurück. Die anderen wurden in verschiedenen Raten ausgewiesen und wurden hierhin und dorthin verweht, wie es der Zufall der die Menschen nicht berücksichtigenden Verteilungsorganisation ergab. Wem gehört der Seelsorger? Sein Gastbischof bestimmt: Der Gemeinde, zu der er gesandt wird. Sein Herz und sein Verantwortungsgefühl: Der zerstreuten Heimatgemeinde. So ist er geteilt: Einsatz einerseits für die Gemeinde, für die er amtliche Verantwortung trägt, Sendung andererseits von persönlichen und Gemeinderundbriefen, Besuchsfahrten zu den Zerstreuten, die im Religiösen oft wie aus dem Nest*gefallene Vögel sind, so recht in der Verlorenheit. Wie verlassen sind sie oft in der katholischsten Gemeinde, die sich selber so völlig genügt, daß sie für die unerwünschten Gäste wenig Gemeinschaft im Jugendbund, keinen Bankplatz beim Gottesdienst, wenig Verständnis beim Pfarrer übrig hat — gewiß nicht überall, aber doch oftmals. Es ließe sich wohl ein vielbändiges Werk herausgeben, wollte man alle derartigen Zeugnisse zusammenstellen aus Briefen und Aussprachen.

Des weiteren hat der Heimatlose es nötig, daß seine Not bisweilen einmal ausdrücklich in der Kirche ausgesprochen und in das Licht des Glaubens gestellt werde, damit ihm deren Sinn nicht verloren geht. Das kann in vielen Fällen der einheimische Seelsorger nicht, weil ihm die Erfahrung fehlt; zudem muß er sein gesamtes Volk ansprechen, nicht die Hinzugekommenen allein, und kann sie deshalb nicht so berücksichtigen; wie es ihr Zustand erfordert, ganz abgesehen davon, daß bisweilen genau das Gegenteil geschieht, nämlich, daß diese zurückgesetzt werden, ja sogar — wie es leider vorgekommen ist —, geradezu beschimpft worden sind als unerwünschte Eindringlinge, als Horden aus dem Osten, u. ä.; des Flüchtlings Not muß einmal ausgebetet werden, er muß einmal wieder seine Lieder singen können, seine Gebete öffentlich sprechen können, damit der Mutterboden heimatlicher Gläubigkeit nicht verloren geht. Der Zustrom, den solche Veranstaltungen haben, ist das beste Zeugnis der Notwendigkeit, wie auch die Tatsache, daß in manchen Gemeinden Ostvertriebene zu anderen Gottesdiensten nicht mehr gehen, weil sie zu sehr brüskiert worden sind (manchmal ist dieser Grund unberechtigt, manchmal leider nicht!).

Das Schicksal der Vertriebenheit ist kein endloses. Es wird einmal aufhören: In der Freude der erschten Heimkehr, in der Verzweiflung des endgültigen Verlustes, oder in der Neubegründung eines Lebens im fremden Lande und einer damit verbundenen Neubeheimatung. Der Tag, der über die Heimatgebiete der Ausgewiesenen politisch entscheidet, wird den Wert der Seelsorge an ihnen offenbar machen: Er wird zeigen, ob sie den alten Glauben unversehrt, durch das Leid der Fremde bereichert, in die Heimat wieder mitbringen, oder ob er in der Notzeit verloren ging. Er wird offenbar machen, ob im Fall der negativen Lösung der Ostfrage die betroffenen Menschen durch die Sorge für ihre Seelen in der Fremde wenigstens kirchlichen Mutterboden gefunden haben, oder, völlig entwurzelt, für Zeit und — vielleicht — für Ewigkeit verloren gehen.

Flüchtlingspfarrer Martin Drutschmann, U e t z e, Kreis Burgdorf in Hannover

Besprechungen

EXEGESE: ALTES TESTAMENT

Junker, Hubert, *Jobs Leid, Streit und Sieg*. Verlag Herder, Freiburg 1948. 85 S., 3,80 DM.

Tiefe Einsichten in das Wachstum der Offenbarung, die Tragweite der Inspiration und den Aufbau des Buches Job vereinigen sich mit einem warmen Verständnis für die Nöte des leidbedrängten Menschen. Die unverändert gedruckten Vorträge aus dem Jahre 1943 haben noch dieselbe Nähe zur Gegenwart.

Dr. Ignaz Backes

Karl Thieme, *Jeremias. Vaterlandsverräter oder Friedensapostel?* (Die Biblische Schatzkammer). Freiburg. Herder 1947. 30 S.

Th. zeichnet anschaulich und anziehend die gerade, ungebrochene, nur an Gottes Willen orientierte Haltung des Jeremias bei dem Zusammenbruch seines Volkes. Weil sein Verhalten ein Vorbild des Verhaltens Christi zu seinem Volk und zu den Gewalten dieser Welt war, erhebt es Th. auch ins Beispielhafte für das Verhalten des Christen in der gleichen Situation. Auch der Christ kann weder aus Opportunismus ehrgeizige gottwidrige Bestrebungen seines eigenen Volkes billigen und unterstützen, noch darf er „gegen bestehende öffentliche Ordnungen und Verträge“ Revolution machen, „weil die Gotteskinder alle ihre Kräfte für die von Gott gebotene Gottesverehrung und Nächstenliebe benötigen, also weder Kraft noch Zeit übrig haben für revolutionäre Machenschaften“ (S. 24).

Nicht ganz richtig scheint mir Th. den Schlüssel zum Verhalten des Jeremias in einem allgemeinen göttlichen Gebot zu sehen, das Christus in die Formel gebracht habe: „Gebt dem Caesar, was Caesars, und Gott, was Gottes ist“ (S. 23). Aus Jer 27, 5 ff geht deutlich hervor, daß der Prophet seine Haltung nicht aus einer allgemeinen Regel herleitet, sondern aus einem klaren Einblick, den Gott ihm in seinen Vorsehungsplan hat tun lassen. Der Lügenprophet Hananja hat „Aufruhr wider Jahwe“ geredet (28, 16), nicht Auflehnung gegen die Obrigkeit.

Dr. Hubert Junker

Murphy, Roland E., O. Carm., *A Study of Psalm 72* (71). [The Catholic University of America Studies in Sacred Theology, Second Series No 12], Washington 1948. VII, 131 S.

Mit dieser Studie, die der Theol. Fakultät in Washington als Doktordissertation vorlag, hat der Verfasser nicht nur eine gründliche Einzelerklärung zu Ps. 72 geboten, sondern darüber hinaus einen wertvollen Beitrag zur Lösung der in neuerer Zeit viel besprochenen Frage, ob die Psalmen 2, 45, 72, 110 als „messianische Psalmen“ oder als historische „Königslieder“ zu betrachten sind. Besonders H. Gunkel und H. Greßmann glaubten, die Frage zugunsten der letzteren Auffassung entscheiden zu können durch eine neue Erklärung der Aussagen, die man bisher als Beweise gegen eine historische Deutung und für die messianische Auffassung betrachtete. Daß dem israelitischen König in diesen Psalmen die Weltherrschaft zugeschrieben werde oder z. B. in Ps. 2 von einer Auflehnung der Erdenkönige gegen seine Herrschaft gesprochen werde, erklärten sie als feststehende Ausdrucksweisen, die die Psalmisten einem in den orientalischen Großreichen üblichen Hofstil und der dortigen Königsdichtung entlehnt hätten. Mit dieser Theorie setzt sich der Verf. nach einer genauen und sorgfältigen Darlegung und Erklärung des Textes eingehend auseinander. In einer gewissenhaften Prüfung der genau und ausführlich dargelegten Argumente, die redlich in ihrer Beweiskraft gewürdigt werden, kommt er zu einem ablehnenden Urteil. Außer den schon bisher aus dem Inhalt der Psalmen angeführten Beweisgründen weist er geschickt darauf hin, daß die Übernahme eines solchen orientalischen „Hofstils“ durch israelitische Psalmisten geschichtlich höchst unwahrscheinlich sei. Zunächst haben wir in den geschichtlichen Schilderungen des Lebens an den israelitischen Königshöfen, abgesehen von einer Grußformel, die dem Könige ewiges Leben wünscht, nicht den geringsten Anhaltspunkt, daß man dort vom König in solchem „Hofstil“ gesprochen habe. Vor allem aber — und der Verf. sieht gerade darin ein entschei-

dendes Argument gegen die Theorie — haben wir eine Reihe von wirklichen „Königspsalmen“ (Ps. 18, 20, 21, 61, 101, 114, 1—11), aus denen wir sehen, daß man in Israel vom König nicht im „Hofstil“ der altorientalischen Großreiche redete, sondern ganz entsprechend den einfachen und wirklichen Verhältnissen des israelitischen Königtums. Gerade ein Vergleich mit diesen wirklichen Königspsalmen macht es klar, daß die Ps. 2, 45, 72, 110 eine eigene Gruppe für sich bilden und einer andern literarischen Art angehören, die ihr Gegenstück nur an den prophetischen Schilderungen des messianischen Königtums hat.

Ebenso wie in der Behandlung der exegetischen Probleme zeigt der Verfasser sich auch klug und besonnen in der theologischen Frage, wie es zu verstehen sei, daß in Ps. 72 das messianische Reich nur in den Farben einer irdischen, mit Glücksgütern gesegneten, weltumspannenden Königsherrschaft geschildert sei. Mit gutem theologischem Empfinden lehnt er sowohl die allegorisierende Interpretation dieser Aussagen ab wie auch die andere Deutung, die darin bedingte Verheißungen sieht, deren Erfüllung durch den Unglauben Israels vereitelt worden sei, und sucht die Lösung auf dem Wege, den Lagrange, Fouzard und Dennefeld angebahnt und dann Desnoyers und Coppens in etwas abgeänderter Richtung weitergeführt haben. Danach sind die irdischen Vorstellungen vom messianischen Gottesreich und seinen Segnungen zu verstehen als äußere, formale Darstellungsmittel, die sich erklären aus dem einheitlichen Zusammenhang zwischen dem noch unvollkommenen alttestamentlichen Gottesreich mit dem messianischen Gottesreich. Aus dem Bewußtsein dieses Zusammenhangs kamen die atl. Propheten ganz von selbst dazu, das messianische Gottesreich aus den noch unvollkommenen Vorstellungen des alttestamentlichen heraus zu schildern und mit seinen Farben auszumalen. Eine genauere Ausführung dieses grundlegenden Gedankens mit Berücksichtigung sämtlicher atl. Schilderungen des messianischen Gottesreiches wäre eine schöne und lohnende Aufgabe, die die atl. Theologie noch zu lösen hat.

Nur in der Textkritik hätte der Verf. an zwei Stellen zurückhaltender sein können. 1) in der „Verbesserung“ des

V. 16. Mit richtiger Verbindung der Satzglieder läßt sich dort der überlieferte hebr. Text übersetzen: „Es sei Fülle an Korn im Lande, Auf den Berggipfeln rausche wie der Libanon seine Frucht (d. h. die mit Früchten beladenen Bäume), Und sie (die Bewohner) mögen blühen in der Stadt wie das Kraut auf dem Felde.“ Dieser Text scheint mir besser als jede „Verbesserung“. 2) Es scheint mir nicht richtig, V. 18—19 vom Psalm abzulösen und als eine das zweite Buch der Psalmen abschließende Doxologie zu betrachten. Wenn man die andern abschließenden Doxologien in Ps. 41, 14; 89, 52 und 106, 48 vergleicht, so sieht man, daß diese viel kürzer und allgemeiner in ihrem Inhalt sind. Die Verse 18—19 sind zwar eine Doxologie, aber kann denn nicht auch ein einzelner Psalm mit einer Doxologie abschließen? Unser Psalm kann unmöglich mit V. 17 seinen natürlichen Abschluß haben. Die VV. 18—19 (mit Ausnahme der zwei Amen) bilden aber einen überaus passenden Abschluß dieses Psalmes. Namentlich der Schlußsatz: „es möge voll werden von seiner Herrlichkeit die ganze Erde“ ist deutlich genug mit Beziehung auf den Inhalt des Ps. 72 gesagt, denn die Ankunft des messianischen Königtums bedeutet die Erfüllung dieser Bitte, die zudem auch formal und inhaltlich an den Abschluß der Schilderung des messianischen Königtums in Is 11, 1—9 erinnert. Die den Ps. 72 abschließende Doxologie konnte dann bei Einteilung der fünf Psalmenbücher als abschließende Doxologie für das zweite Buch benutzt werden, zumal der Psalm, wie die Unterschrift zeigt, schon vorher am Ende einer ältern Psalmen-sammlung stand. Dr. Hubert Junker

EXEGESE:

NEUES TESTAMENT

Eugen Walter, Das Gebet des Herrn (Die Biblische Schatzkammer). 45 S. Herder, Freiburg i. B. 1948.

Das Büchlein eröffnet eine neue Schriftenreihe des Herderverlags: „Die Biblische Schatzkammer“, deren Herausgeber Eugen Walter ist. Als zweite Nummer liegt bereits vor: Hubert Junker, Jobs Leid, Streit und Sieg, als dritte: Karl Thieme, Jeremias, Vaterlandsverräter oder Friedensapostel? Walter lädt den Leser ein, mit ihm stremaufwärts zu fahren, um den Ursprung des Vaterunsers näher kennen-

zulernen, wie das Gebet im Munde des Herrn gemeint ist. Die einfache Ordnung der sieben Bitten tritt in dem dreimaligen „Dein“ des ersten und dem viermaligen „unser“ oder „uns“ des zweiten Teils klar hervor, läßt auch deutlich werden, daß hier göttliche und menschliche Anliegen geschieden sind und erstere den Vorrang haben, die Grundlehre für all unser Beten. Wer den überaus anregenden Darlegungen des Verfassers gefolgt ist, wird am Schluß inne geworden sein, daß uns der Herr im Vaterunser kein leichtes, sondern ein schweres Gebet gelehrt hat, das wir uns deshalb nicht leicht machen dürfen, wozu sein häufiger Gebrauch verleiten könnte. Schon Tertullian hat es „breviarium totius Evangelii“ genannt.

Dr. P. Ketter

Joseph Schmitz, Von christlicher Witwenschaft. 96 S. Regensburg, Münster 1947. DM 3,40.

Diözesanpräses Jos. Schmitz legt hier ein höchst zeitgemäßes Büchlein vor. Wann war die Zahl der Witwen je größer als heute? Jüngere Witwen sind schon Sorgenkinder des Apostels Paulus gewesen (1 Tim 5, 11 ff), die älteren wußte er für die apostolische Mitarbeit in den Gemeinden zu gewinnen. Schmitz erinnert zunächst an das, was die Hl. Schrift über die Witwen und für sie sagt (3—19), spricht dann von der Ehre und den Aufgaben christlicher Witwen (20—43), weckt frohe Hoffnung durch die Lehre vom Wiedersehen im Himmel und läßt einige Kirchenväter den Witwen Trost zusprechen (44—57). Dann zeichnet er kurz heilige Vorbilder, angefangen von Noemi bis zur Mutter Pius' X. (58—75). Eine Sammlung von Gebeten schließt das Büchlein ab, das hoffentlich in kommenden Neuauflagen auf besserem Papier erscheinen kann.

Dr. P. Ketter

Joseph Hasebrink, Das Neue Testament, die Botschaft vom Erlöser und seinem neuen Reich, für Religionsunterricht, Seelsorgestunden und Pfarrbibelkreise übersichtlich zusammengestellt. 3. Aufl. 32 S. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1947.

Der Untertitel gibt Aufschluß über den Zweck des Schriftchens, dem ein anderes vorausgegangen ist: „Das Alte Testament als Vorbereitung auf Christus.“ „Es soll den Schülern die Möglichkeit geben, ausgehend vom Text der Heiligen Schrift die tragenden Gedanken des Neuen Testaments zur Wie-

derholung und Einprägung zusammenzufassen“ (3). Die Benutzung in der Schule wird durch Angabe der betr. Nummern in der Eiderschen Schulbibel, Mittlere Ausgabe, erleichtert. Weil viele diese Schulbibel nicht mehr besitzen, wohl aber eine Ganzausgabe des NT, hätte den Nummern vielleicht das übliche Zitatensigel des Textes beigefügt werden können. Die Gliederung des Stoffes ist recht übersichtlich und tritt auch im Druck klar hervor. Die Ausführungen verraten den erfahrenen Religionslehrer.

Dr. P. Ketter
Hermann Kuhaup, Der neue Himmel und die neue Erde. Eine theologische Auslegung Apk 21,1 bis 22,5. 286 S. Regensburg, Münster 1947. DM 10,50.

Diese „theologische Auslegung“ will nicht im rein fachwissenschaftlichen Sinn biblischer Theologie verstanden sein, versucht vielmehr, „eine Sprache zu reden, die wohl jedem ermöglichen dürfte, zu dem hier betrateten Gotteswort einen Zugang zu finden“ (9). Es geht also um ein tieferes Betrachten, worunter keineswegs ermüdende „fromme Anmutungen“ gemeint sind, auch nicht das, was man vielfach „pneumatische Exegese“ zu nennen beliebt, in der oft vom göttlichen Pneuma nur mehr wenig zu verspüren ist. Der gewählte Abschnitt bildet den dritten Akt des apokalyptischen Dramas, die Vollendung. In ihm fließen die Trostquellen dieses prophetischen Buches besonders reich. Die häufigen Hinweise auf verwandte Texte des Alten wie des Neuen Testaments legen Zeugnis für das anerkennenswerte Bemühen des Verfassers ab, zur Auslegung des Bibelwortes vor allem die Bibel selbst heranzuziehen, weil ja der Autor primarius der gesamten Heiligen Schrift der eine Heilige Geist ist, „der durch die Propheten geredet hat“, auch durch den jüngsten von ihnen, den Apostel Johannes. Das Buch fordert geistige Mitarbeit. Wer sie nicht scheut, wird dadurch bereichert werden.

Dr. P. Ketter
Josef Könn, Die Idee der Kirche. Bibellesungen über den Epheserbrief. 346 S. Benziger-Verlag, Einsiedeln/Köln 1946.

Die Kirchenmüdigkeit weiterer Kreise in unsern Tagen kann nicht erfolgreicher bekämpft werden als mit den Waffen, die dem Arsenal des inspirierten Gotteswortes, namentlich dem Epheserbrief des heiligen Paulus entnommen

sind. Sein Thema ist ja die Kirche Christi, wie sie sich dem betenden und betrachtenden Feuergeist dieses größten Ekklesiologen, während der stillen Jahre seiner ersten römischen Gefangenschaft zeigte, als er sich tiefer und tiefer in das Geheimnis der Erlösung, das „Christusgeheimnis“ (Eph 3, 4; Kol 2, 2; 4, 3), hineinversenkte und dieses Bild den durch Irrlehren gefährdeten Gemeinden Kleinasiens vor Augen stellte. Wie sich in Christus und der Kirche der ewige Heilsplan des Dreieinigens Gottes verwirklicht und wie der Christ als Glied der Kirche, des Christusleibes, sein Leben zu formen hat, darum geht es in diesem Brief, der „Krone der Paulusschriften“.

Könns reiche Erfahrung in der seelsorglichen Bibelstunde befähigte ihn in besonderem Maße, die Schätze des Epheserbriefes zu heben. Die Gliederung des Bibeltextes ist bis ins einzelne durchgeführt und bleibt ständig auf die Idee der Kirche ausgerichtet, ohne daß dabei vergessen würde, daß ein Paulusbrief keine systematische theologische Abhandlung ist. Die Sprache ist edel und warm, die Darstellung lebensnahe und auf das Bedürfnis der Fragenden und Suchenden von heute eingestellt. Auch der Laie, der dieses Buch durcharbeitet, wird nicht nur einen klaren Begriff vom Wesen der Kirche Christi gewinnen, er wird sie vor allem inniger lieben und seines Platzes in ihr froh werden.

Dr. P. Ketter
Heinz Flügel, Mensch und Menschensohn. Vierzehn Essays. 204 S.
Verlag Jos. Kösel, München u. Kempten 1947. DM 6,50.

Der Verfasser dieser theologischen Essays ist evangelischer Laie und Mitglied der Schriftleitung des „Hochland“. In dem Bemühen um die Verständigung der christlichen Konfessionen ringt er besonders mit dem Problem der tragischen Existenz und der Überwindung der Tragik durch das Christentum. Auch in diesem Buch geht es um die „gewissenhafte Betrachtung einzelner, in der Bibel gegebener Situationen des auf Gott bezogenen oder von Gott abgefallenen Menschen“ (10). Der Fachtheologe müßte manches begrifflich schärfer und anders formulieren, aber er heißt den Dichter willkommen als Helfer bei der Erfüllung des heiligen Auftrags, „die ständige und in Zeiten der Drangsal zunehmende Aktualität des biblischen Wortes faßbar zu machen“. Besonders

gut gelungen sind die Abschnitte über „Hiobs Frömmigkeit und Verzweiflung“ (40—49), „Der Hahnenschrei“ (129 bis 152), „Pilatus vor Christus“ (153—164) und „Paulus in Athen“ (179—191).

Der Hinweis auf einiges Unklare oder Unrichtige möge nicht als schulmeisterliche Zensur aufgefaßt werden, sondern geschieht im gemeinsamen Dienst an der Wahrheit der Offenbarung. Der erste Mensch war nicht „zunächst ein Androgyn“ (19). Bei den Ausführungen über „Tragische Prophetie“ ist zu sehr verkannt, daß Gott erst dann durch den Propheten das Unheil verkündet und bescheitert, wenn alle Gnadenangebote am Mißbrauch der menschlichen Freiheit gescheitert sind, wie Jer 18, 5—12 zeigt. Die lukanische Vorgeschichte des Täufers ist nicht „von der lieblichen Dämmerung der Legende getönt“ (66). Nicht erst bei der Taufe hat Christus Klarheit in seinem Gottessohnbewußtsein erlangt. Dagegen spricht Lk 2, 49. Was soll man unter dem „Satanischen“ verstehen, das „mit dem himmlischen Wort zugleich in ihn (Jesus) gefahren“ war und sich in der Wüste versucherisch in ihm aufrichtete (82)? Konnte Christus durch „Selbstvergottung“ fehlen (87)? In solchen Formulierungen wirkt noch die Christologie und Theologie des Evolutionismus nach. Das Wort „Magie“ spielt eine etwas zu große Rolle und wird zuweilen in zu enge Verbindung mit den Wundern Jesu und seiner Jünger gebracht. Wäre Judas das „dunkle Opfer, das Christus dem Satan bringen mußte“ (126), so wäre Christus zum Hörigen Satans geworden, was mit Jo 14, 30 unvereinbar ist. Dunkel bleibt auch, was vom Judaskuß gesagt wird. Er soll „die magische Entwaffnung des Verratenen“ bezwecken, „die Entzauberung des Wundertäters“ bewirken, so daß „Jesus nunmehr schutzlos dem Bösen ausgeliefert ist“ (115 f.). Jesus hat doch gerade nach dem Judaskuß die ganze Rotte samt dem Verräter durch sein bloßes Wort „Ich bin es“ zu Boden geworfen und sich dann erst völlig freiwillig binden lassen (Jo 18, 6—8). Auf Golgotha war nicht nur Johannes von den Jüngern zugegen, wie es auch von katholischen Auslegern immer wieder behauptet wird. Was Lk 23, 49 gesagt ist, liegt sogar die Vermutung nahe, daß mehr Männer als Frauen aus dem Gefolge Jesu bei der Kreuzigung zugegen waren.

Abgesehen von solchen Stellen freut

auch der Fachtheologe sich in Flügels Buch nicht selten über ein ganz tiefes Einfühlungsvermögen in die heiligen Texte und über ein großes Geschick, die verschiedenen Berichte der Evangelien anziehend zu verknüpfen. Dr. P. Ketter

Josef Schmid, Das Evangelium nach Matthäus übersetzt und erklärt. (Regensburger Neues Testament) 277 S. Gregorius-Verlag vormals Friedrich Pustet, Regensburg 1948. Kart. DM 10,—; Gebd. DM. 12,—.

Seitdem die wertvollen Kommentare zu Mk und Lk vom gleichen Verfasser vorliegen, ist diese Erklärung des ersten Evangeliums mit Spannung erwartet worden. Der Einleitung zu Mt ist eine kurze Einführung in die Evangelien als Quellen vorausgedruckt, wobei auch der synoptischen Frage eine knappe Darstellung gewidmet ist. Der rechtverstandenen Benützungshypothese ist dabei der Vorrang eingeräumt.

Die Erklärung nimmt ständig Bezug auf die „Parallelen“, so daß es sich empfiehlt, beim Studium die Synopse zur Hand zu haben. Verweisungen auf die Kommentare zu Mk und Lk, namentlich auf Mk, sind sehr häufig. So braucht bereits Gesagtes nicht wiederholt zu werden, aber die Benützung des Buches wird dadurch erschwert. Überall merkt man im Urteil über umstrittene Fragen den besonnenen Fachmann. So wird mit Recht der Stern der Magier als Anhaltspunkt für die Datierung der Geburt Jesu abgelehnt, da der Text keine natürliche Erklärung zuläßt. Die Ehebruchsklausel (5, 32 u. 19, 9) wird im ausschließenden Sinne erklärt und „nur auf die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft („Trennung von Tisch und Bett“) gedeutet“. Die im „Regensburger Neuen Testament“ angestrebte Kürze bringt bei schwierigeren Texten die Gefahr der nicht ausreichenden Klärung mit sich. Wer nicht schon mit den Problemen vertraut ist, wird oft gar nicht merken, was alles in den wenigen Worten steckt, z. B. in der Frage nach dem Zweck der Gleichnisreden Jesu (13, 10 bis 17), nach dem Sinn des Petrusbekenntnisses (16, 16) und der Frage des Hohenpriesters (26, 63). Jeder Benutzer des Kommentars wird sich freuen, daß der Auslegung der Bergpredigt etwas mehr Raum gewährt ist; sie umfaßt ein Viertel der Texterklärung des ganzen Evangeliums Dr. P. Ketter

Alfred Wikenhauser, Offenbarung des Johannes übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament) 143 S. Gregorius-Verlag vorm. Friedrich Pustet, Regensburg 1947. Kart. DM. 6,—; gebd. DM 7,50.

Die wachsende Zahl der Apokalypsekommentare beweist, daß unsere Generation wieder aufhören gelernt hat auf das, was das einzige prophetische Buch des NT. ihr zu sagen hat. Darum ist die Erklärung eines so namhaften Exegeten wie Wikenhauser sehr zu begrüßen. Er befaßt sich schon lange mit der Apokalypse und verbindet in der Auslegung die endgeschichtliche mit der zeitgeschichtlichen Auffassung. Wie jedoch hierbei die Grenzen abzustecken sind, ist die große und für den Sinn des Textes entscheidende Frage. Mir scheint die von vielen bevorzugte zeitgeschichtliche Deutung der Kapitel 13 und 17 immer noch sehr problematisch zu sein, wie ich es in dem Aufsatz „Der römische Staat in der Apokalypse“ näher dargelegt habe (Trierer theologische Studien I (1941) 70—98). Der Barnabasbrief stellt in dieser Frage eher ein spätjüdisches als urdristliches Zeugnis dar und kann mit der Bedeutung des im gleichen Jahr wie die Apokalypse geschriebenen 1. Klemensbriefes nicht konkurrieren. Wie läßt sich ein so krasser Gegensatz zwischen dem letzten noch lebenden Apostel und dem Oberhaupt der Kirche verstehen, wenn die beiden genannten Kapitel auf Rom und seine Kaiser zu beziehen sind? Daß Johannes die Erwartung des „Nero redivivus“ ernst genommen und mit der Zahl 666 von ihm „in stark verhüllender Form“ als vom Antichrist geredet habe, will mir keineswegs „als die beste bisher vorgebrachte Lösung des Rätsels“ erscheinen. Auf Einzelpunkte näher einzugehen, würde den engen Rahmen einer Besprechung in dieser Zeitschrift sprengen. Wikenhauser ist zu sehr vertraut mit den vielen Schwierigkeiten der Apokalypse, als daß er glaubte, es sei uns heute noch möglich, dieses Buch in seinem ganzen und vollen Inhalt selbst zu erfassen und ändern verständlich zu machen. Um so dankbarer müssen wir für seinen überaus gewissenhaften und gründlichen Kommentar sein.

Dr. P. Ketter

SOZIALETHIK

Ermecke Gustav, Der Familiarismus als Ordnungsidee und Ordnungsideal des sozialen Lebens. Vlg. F. Schöningh, Paderborn 1947. 76 S.

Ohne der Gemeinschaft „den Charakter eines substantialen Seins“ geben zu wollen, hält es Ermecke „doch für zu wenig, wenn ihr nur ein akzidentelles Sein zugebilligt wird“; das „ontische und werthafte Mehr-sein“ der Gemeinschaft setze voraus, daß es neben „dem substantialen Sein der Glieder und ihrer akzidentellen Relation zueinander“ noch ein Drittes gebe, das „ens sociale“ als „eine Form des ganzheitlichen Seins“. — Wird hier der Begriff des „accidens“ nicht eingeengt? Es ist zwar noch nicht das Letzte ausgesagt, wenn man erklärt, die Gemeinschaft sei eine „relatio realis“. Aber immerhin gestattet die Deutung der Gemeinschaft als einer „Ordnungseinheit“, je nach dem Wesen der einzelnen Gemeinschaften eine sehr verschiedene Tiefe und Innigkeit der Beziehungen anzuerkennen. Ob damit nicht dem berechtigten Anliegen des Verfassers Genüge gesehen könnte, ohne daß man neben Substanz und Akzidenz eine dritte Seinsart annehmen müßte?

Die „soziologisch-naturrechtliche Fassungsform der sozialen Gemeinschaft“ ist nach Ermecke der Familiarismus, d. h. die — freilich bloß analoge — Familienhaftigkeit einer jeden Gemeinschaft: der Hausfamilie, Volksfamilie, Menschheitsfamilie, der Gebiets-, Standes- und Betriebsgemeinschaft. Familiarismus besagt: ein „mit natürlicher Autorität“ ausgestattetes und „ein Stück Vaterschaft Gottes“ vertretendes Haupt haben und „untereinander als Brüder und Schwestern in gemeinsamem Leben und Lieben, Leiden und Arbeiten“ das Gemeinwohl erstreben.

Interessanterweise hat unabhängig von Ermecke der Amerikaner Pitirim A. Sorokin jüngst das Sozialprinzip des „Familismus“ aufgestellt, wonach die „wechselseitige Bindung durch Liebe, Hingabe und Opferwillen“ an die Stelle des „Zwanges und der Übereinkunft“ (Kollektivismus und Liberalismus) treten müsse.

Auch wer dem Familiarismus, der übrigens kein Rückfall in den Patriarchalismus ist, nicht in allem beistimmt, wird doch den Appell zu brüderlich-selbstloser Zusammenarbeit in allen

Bereichen des sozialen Lebens freudig begrüßen. J. Höffner

Rommen, Heinrich, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. 2. Auflage.

Verlag Kösel, München 1947. 262 S. Der Verfasser, gegenwärtig Professor für Staatsphilosophie und Staatswissenschaften am College of St. Thomas in St. Paul, Minnesota, kann in der zweiten Auflage seines bekannten und in verschiedene Sprachen übersetzten Werkes darauf hinweisen, daß das Endergebnis des Moral- und Rechtspositivismus, wie es prophetische Geister vorausgesagt hatten, die totalitäre Tyrannis gewesen ist. Zwar haben die totalitären Parteien in lästerlichem Mißbrauch das Wort „Naturrecht“ kraß materialistisch als „Blut“ und „Rasse“ umzudeuten versucht, obwohl doch ihr Grundaxiom hieß: „Gesetz ist Wille (Willkür)“. Andererseits hat gerade der Kampf gegen den Totalitarismus nicht wenig zur Wiederkehr des Naturrechts beigetragen, „auch unter solchen Krisen, die ihrem intellektuellen Klima nach dem Naturrecht noch fremd gegenüberstanden“. Bricht doch das Naturrecht, wie die Geschichte lehrt, immer wieder dann hervor, wenn positivistische Willkür das Rechtsbewußtsein der Menschen verletzt. J. Höffner

Tiburtius, Joachim, Christliche Wirtschaftsordnung, ihre Wurzeln und ihr Inhalt. Union-Verlag, Berlin 1947. 89 S.

Angeregt durch einen Arbeitskreis von Theologen und Nationalökonomern legt Tiburtius in wohlwollender Bezugnahme auf katholisches Gedankengut die Grundzüge evangelischer Wirtschaftsethik dar. Er bekennt sich zu einem „christlichen Sozialismus“. Der Staat müsse Herr der Grundstoffe in der gewerblichen Wirtschaft sein, über Betriebsgrößen und Besitzverteilung in der Landwirtschaft entscheiden und den Wettbewerb durch Aufhebung der Kartelle frei machen. „Christlich“ sei dieser Sozialismus, weil er den Menschen helfen wolle, die außergewöhnlichen Anforderungen des modernen Wirtschaftslebens als Gotteskinder leichter zu überwinden, ohne freilich zu vergessen, daß damit kein Himmel auf die Erde gebracht werden könne. — Man wird vielen Thesen und praktischen Vorschlägen des Verfassers zustimmen, gegen die sehr weitgehende staatliche Wirtschaftslenkung jedoch ernste Bedenken vorbringen müssen. J. Höffner

Eingesandte Schriften

(Besprechung vorbehalten)

- Augustinus, Wahrheit und Liebe. Gedanken aus den Werken des hl. Augustinus. Übers. v. H. H. Lesaar. 2. Aufl. M.-Grünwald-Verlag, Mainz 1947. 170 S., geb. 4,50 DM.
- Benz, Ernst, Swedenborg in Deutschland. F. C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Emanuel Swedenborgs. Nach neuen Quellen bearbeitet. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1947. 351 S., kart. 20 DM.
- Borgmann, Karl, Anruf und Zeugnis der Liebe. Beiträge zur Situation der Caritasarbeit. Habel-Regensburg 1948, geb. 7,— DM.
- Bornheim, W., Ruinen, Denkmäler und Gegenwart. Cusanus-Verlag, Trier 1948. 72 S., br. 2,— DM.
- Brunner, P., Erbarmen. Der Christ in der Unordnung dieser Welt. Schwabenverlag Stuttgart 1948.
- Buchheim, Karl, Das messianische Reich. Über den Ursprung der Kirche im Evangelium. Kösel-München 1948. 462 S., 12,— DM.
- Colonia Sacra. Studien und Forschungen zur Geschichte der Kirche im Erzbistum Köln. Hrsg. von Eduard Hegel. Bd. I: Festgabe für Wilh. Neuß zur Vollendung seines 65. Lebensjahres. Balduin Pick Verlag, Köln 1947. 304 S., geb.
- Coppenrath, A., Der westfälische Dickkopf am Winterfeldtplatz. J. P. Bachem, Köln 1948. 2. Aufl. 209 S., 3,90 DM.
- Deimel, Ludwig, Clemens August, Graf von Galen. Regensburg, Münster 1948. 32 S., 1,— DM.
- Döblin, Alfred, Unsere Sorge, der Mensch. Karl-Alber-Verlag, München 1948.
- Dorothee, Eva Maria, Gottes- und Menschengelheimnis. Vom Werden und Gestalten des menschlichen Lebens. Für Mädchen. 5 Bändchen, 6,50 DM. Volk-Verlag Aachen 1948.
- Dyroff, Adolf, Einleitung in die Philosophie. Hrsg. von W. Szykarski. Götz-Schwippert-Verlag, Bonn 1948. 452 S., 12,— DM.
- Gerke, F., Christus in der spätantiken Plastik. Florian-Kupferberg-Verlag, Mainz 1948. 3. Aufl. 20,— DM.
- Grimm, L., Maria in unserem Glauben und Leben. M.-Grünwald-Verlag, Mainz 1947. 5,— DM.
- Guardini, R., Freiheit, Gnade, Schicksal. Kösel-München 1948. 320 S., 11,80 DM.
- Gülden, Josef, Lehre uns beten. Lehr- und Gebetbuch für das persönliche Gebet des Christen in der Welt. Habel-Regensburg 1948. Kunstldr. 9,50, Leinen 10,— DM.
- Günther, H. R. G., Idee einer Geschichte der Frömmigkeit. I.C.B. Mohr (P. Siebeck) Tübingen 1948. 47 S., 1,50 DM.
- Hauser, Rudolf, Wille und Drang. Grundlinien zum Verstehen menschlicher Charaktere. 2. Aufl. Schöningh-Paderborn 1948. 199 S., kart. 5,80 DM.
- Hollós, F. T., Die gegenwärtige Rechtsstellung der kath. Kirche in Deutschland. F. Schöningh, Würzburg 1948. 1,50 DM.
- von Hügel, Friedrich, Religion als Ganzheit. Aus v. Hügels Werken ausgewählt und übers. von Maria Schlüter-Hermkes. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1948. 480 S., geb. 16,50 DM.
- ders., Inneres Leben. Hrsg. von Maria Schlüter-Hermkes. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1948. 46 S., 1,80 DM.
- Keilhacker, Martin, Pädagogische Psychologie. Habel-Regensburg 1948, geb. 5,60 DM.
- v. Ketteler, W. E., Die großen sozialen Fragen der Gegenwart. M. Grünwald, Mainz 1948. 3,40 DM.
- Kierkegaard, Sören, Die Tagebücher 1834—1855. Übertr. von Th. Haacker. Kösel-München 1949. 3. Aufl., 607 S., Hlw. 22,— DM.
- Koch, Jos., Nikolaus von Cues und seine Umwelt. IV. Briefe, 1. Sammlung. Heidelberg 1948. 8,— DM.
- Kolping, Adolf, Sacramentum Tertullianum. I. Teil. Regensburg-Münster 1948. 6,— DM.
- Koster, Dominikus, Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche. Regensburg-Münster 1948. 215 S., 5,25 DM.
- Kuhaupt, Hermann, Ordnung für die Gemeinschaftsmesse der Kinder. Regensburg-Münster 1948. 23 Seiten, —,80 DM.
- Kunz, Lucas, OSB, Aus der Formenwelt des gregorianischen Chorals. Aschendorff-Münster. Heft I (1947): Antiphonen u. Responsorien der Hl. Messe, 2,— DM. Heft II (1947): Rhythmus u. Form, 2,— DM., Heft III (1949): Metrische Gestaltung, Textformen, 2,30 DM.

Leiden und Sieg des Herrn. M.-Grünwald-Verlag, Mainz 1948. 2,40 DM.

Leo der Große, Reden für die Armen. Hrsg. von P. Rhabanus M. Haake OSB. Regensburg, Münster 1948. 56 S., 3,— DM.

Liertz, Rhaban, Albert der Große. Regensburg-Münster 1948. 9,60 DM.

Lohmüller, Johannes, Lebensvoller biblischer Unterricht für das 5. bis 8. Schuljahr. I. Teil: Altes Testament (= III. Bd. Rensing-Lohmüller, Lebensvoller Religionsunterricht). Patmos-Verlag, Düsseldorf 1948. 8. Aufl. 599 S., kart. 18,— DM.

Lortz, Jos., Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta. Paulinus-Verlag, Trier 1948. 285 S., gb. 9,60 DM.

Lücke, Emmy, Frau Gertruds heiliges Jahr. Wie eine Mutter mit ihren Kindern durch das Kirchenjahr schreitet. Regensburg, Münster 1948. 141 S., 5,80 DM.

Marquardt, Generosus, OFM, Des Meisters Vorbild. Beiträge zum Jesusbild der Evangelien. Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart 1948. 132 S., 3,— DM.

Müller-Armack, Alfred, Das Jahrhundert ohne Gott. Zur Kultursozio-
logie unserer Zeit. Regensburg-Münster 1948. 210 S., 6,50 DM.

Muench, Aloisius, Theologische Grundgedanken zur kath. Landvolkbewegung. Regensburg-Münster 1948. 1,— DM.

Newman, John Henry, Historische Skizzen. Deutsch von Th. Haeker. Kösel-München 1948. 12,— DM.

ders., Kreuzweg und Karfreitag. Übers. von Albertine Mäuser. Regensburg-Münster 1947. 79 S., 2,— DM.

Niewöhner, E., Laufet dem Christkind entgegen. Ein Advents- u. Weihnachtsbuch f. d. Jugend. M. Grünwald, Mainz 1948. 7,50 DM.

Pascher, Joseph, Eucharistia. Gestalt und Vollzug. Verlag Aschendorff, Münster, und Wewel, München 1947. 304 S., kart. 8,— DM., geb. 10,— DM.

ders., Theologie des Kreuzes. Ein Versuch. Aschendorff, Münster 1948. 302 S., 8,— DM.

Petermann, Josef, Naturtreue Ehe. Ein Ausweg aus ihrer Gewissensnot. 4. Aufl. Eichenlaub-Verlag, Landau (Pfalz) 1947. 32 S.

Pius XI., Das Rundschreiben über die Christliche Erziehung der Jugend 1929: „Divini illius Magistri.“ Regensburg-Münster 1948. 52 S., 1,— DM.

Pieper, Jos., Was heißt philosophieren? Kösel-München 1948, kart. 4 DM.

Portmann, Heinrich, Dokumente um den Bischof von Münster. Aschendorff, Münster 1948. 323 S., kart. 6,— DM.

Quatember, Friedr., S. J., Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus. Herder Wien 1946. 164 S., kart.

Rohr, Heinrich, Gemeinde-Singmesse. Regensburg-Münster 1948. 8 S., —20 DM.

Rössler, Heinrich, Christlicher Glaube. Ein Arbeitsbuch. Bd. I bis II. J. P. Bachem, Köln 1948.

Sailer, Joh. Mich., Sieh Herr, den du lieb hast, der ist krank. M. Grünwald, Mainz 1948. 1,10 DM.

Schmaus, Michael, Von den Letzten Dingen. Regensburg-Münster 1948. 736 S., 14,50 DM.

Scherer, Bernhard, Das Ostergeheimnis im Licht des Kirchengebetes. Habel, Regensburg 1947. 116 S., geb. 3,50 DM.

v. Schmid, Christoph, 50 schöne Geschichten. M. Grünwald, Mainz 1948. 5,50 DM.

Schmitz, Joseph, Von christlicher Witwenschaft. Regensburg, Münster 1947. 96 S., 3,40 DM.

Schrey, Heinz-Horst, Existenz und Offenbarung. Ein Beitrag zum christlichen Verständnis der Existenz. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1947. 170 S., brosch. 9,80 DM.

Schroeteler, Jos., Die Erziehung der Jungen und Mädchen zur sittlichen Reinheit. M. Grünwald, Mainz 1948. 1,50 DM.

Solzbacher, Jos., Kaspar Ulenberg, eine Priestergestalt aus der Zeit der Gegenreformation in Köln. Aschendorff-Münster 1948. 3,50 DM.

Stählin, Wilh., Absage an die Götter. Vier Vorträge. Regensburg, Münster 1947. 71 S., 1,60 DM.

Stärk, H. J., Sieben neue Predigten über die Eucharistie. F. Schöningh, Würzburg 1948. 1,50 DM.

Szylkarski, W., Jugendgeschichte Adolf Dyroffs. 2. Aufl. Götz Schwipert, Bonn 1948. 6,— DM.

Wittig, Joseph, Karfunkel. Weltliche Unterhaltungen und Skizzen für die heilige Weihnachtszeit. Regensburg, Münster 1948. 96 S., 4,— DM.

Wunderle, Georg, Um die Seele der heiligen Ikonen. Eine religionspsychologische Betrachtung. 3. Aufl. (Heft 5: Das östl. Christentum.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1947. 83 S., kart. 4,60 DM.

Jacob Flügel, Montabaur

Wachsbleiche u. Wachswarenfabrik · Gegr. 1792

Seit 1792 die zuverlässige Bezugsquelle für

Altarkerzen und kirchliche Bedarfsartikel

insbesondere Weihrauch, Rauchfaßkohlen, Anzündwachs,
Ewiglichtbirnchen, elektrische Rauchfaßkohlenanzünder



Franz Binsfeld & Co.

Nachfolger Josef Dornoff

Trier, Saarstrasse 39

Fernsprech-Nummer 2938

Ausführung von Kirchen-
fenstern und Glasmalereien



Qualitätsweine

R. Lentzen-Deis

Bernkastel-Kues

an der Mosel



Gegründet 1878

Christoph-Kellerei

Johann Peter Baden

Trier a. d. Mosel

Christophstrasse 24

Mosel-, Saar-, Ruwer-Weine

Ihr Messweinlieferant

J. B. Grachs Buchhandlung

Jakob Weber

Trier, Simeonstr. 36, am Hauptmarkt

Gegründet 1846

Bücher
Zeitschriften
Schreibwaren

Spezialität:

**Kathol. Theologie
und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete

Ansichtssendungen

stehen jederzeit zur Verfügung.

HARMONIUMS ab DM 700.-

Pianos – Flügel – Cembali

CHRISTSCHALLPLATTEN

(Katholische Kirchenmusik)

MUSIKALIEN aller Art

HACK Göttingen 32

Bitte an die Bezahler!

Von mehreren Stellen, wie theologischen Seminaren und Theologie-Professoren, werden folgende Hefte der „Trierer Theologischen Zeitschrift“

dringend gesucht:

Heft 1, Jahrgang 1947 und

Heft 3/4, Jahrgang 1948

Vielleicht ist es dem einen oder anderen Bezahler möglich, uns diese Hefte zu überlassen.

Paulinus-Verlag Trier

Möbeltransporte

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

M. Mallmann Nachf., Trier

Fernsprecher 2800

Thebäerstraße 47/49

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

58. JAHRGANG DES
PASTOR BONUS

V 106 - 58 13
BIBLIOTHEK SEMINARI
13. APR. 49
Catholisch

inhalt

AUFSÄTZE:

Vom Sinn der Ehe / P. Josef Fuchs S. J.	65
Bischof Hommer von Trier und seine Stellung zur Mischehenfrage / Dr. Alois Thomas	76
In piam memoriam Georg Bernanos des großen Gestalters neuzeitlichen Priestertums / Johannes Thomas	91
Der moderne deutsche und französische Existentialismus / Dr. Jos. Lenz	99
Die häufige Beichte im Lichte der Enzyklika „Mystici Corporis“ / Dr. Bernh. Lorscheid	108

ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Die Form der Eheschließung für die „nati ab acatholicis“ / Dr. P. G. Oesterle, OSB.	113
Die päpstliche Mahnung vom 5. Juni 1948 / Prälat Carl Kammer	115
Colonia sacra - Festgabe für Wilhelm Neuß / Dr. Alois Thomas	118
Gemeinschaften des Mittelalters / Dr. Alois Thomas	122
„Vorschule der Weisheit“ / Prälat C. Kammer	123

BESPRECHUNGEN	124
---------------	-----

HEFT 3/4

MÄRZ/APRIL 1949

PAULINUS-VERLAG - TRIER

Marmor

ist edelster Naturstein in vielen tausend Jahren zu feierlicher Farbenpracht gewachsen.

Der weihenvollen Würde des Gotteshauses mit den schönsten Gaben der Erde ein festliches Gewand zu geben, das ist seit fast hundert Jahren eine schöne Aufgabe unseres Werkes.

MARMOR SCHULLER, Werk: TRIER

GEBETSKLÄNGE AUS ALTSPANIEN

Illationen (Prälationen) des altspanisch-westgotisch-mozarabischen Ritus mit geschichtlicher und liturgischer Einführung von P. Matthias Dietz S. J.

Grossformat, 192 S., Ppbd, DM 7,50

„Nach einer gut orientierenden geschichtlichen und liturgischen Einführung und einer Vergleichstafel des mozarabischen und römischen Ritus der Meßfeier gibt D. in deutscher Übersetzung die Prälationen der mozarabischen Liturgie für die Zeiten des Kirchenjahres, die Feste des Herrn und der Heiligen. Es ist ein kostbarer Gebetsschatz, der hier weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird. Möge es vielen auch eine Schule des Gebetes werden.“ (Benediktinische Monatsschrift 9/10)

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

VERLAG DER BUCHGEMEINDE BONN

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier.

Schriftleiter: Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignatz Backes, Trier, Olewigerstraße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstr. 5 (Alttestamentl. Exegese); Domkapitular Prof. Dr. Peter Ketter, Trier, Domfreihof 4 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbach 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Weberbach 72 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbach 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Paulinstr. 64 (Moraltheologie); Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbach 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kutzbachstraße 15. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

Vom Sinn der Ehe

Von Professor P. Josef Fuchs S. J., Frankfurt-M./Sankt Georgen

Zu allen Zeiten hat sowohl die christliche wie die nichtchristliche Theologie und Philosophie den Sinn der Ehe im Dienst an der Erhaltung des Menschengeschlechtes gesehen. Skeptisch wendet sich heute der Mensch vielfach gegen diese Auffassung. Die Werte von Personalität und Subjektivität sind ihm so leuchtend aufgegangen, daß er jene Lehre für eine Entwürdigung der personalen Ehegemeinschaft halten möchte. Nicht wenige denken vielleicht auch mit Schrecken zurück an eine Ehe-theorie letztvergangener Jahre, die allzu sehr und ausschließlich das Kind und die Erhaltung von Volk und Rasse als Aufgabe und Sinn der Ehe verkündete. Die Ehe soll nicht nur Mittel zur Zeugung, Aufzucht und Erziehung von Kindern sein; sie wird vielmehr gesucht und erfahren in erster Linie als jene tiefgreifende, beglückende, bereichernde, um-gestaltende und vollendende Liebes- und Lebensgemeinschaft, welche die einzigartige Verbundenheit in Liebe und Eros und Sexus gewährt. Muß nicht, so fragt man, die personale, leiblich und geistig sich vollziehende Einung und darin die personale gegenseitige Hingabe und Erfüllung als eigentlicher Sinn bzw. Zweck der Ehe angesprochen werden, wie es insbesondere Heribert Doms (Vom Sinn und Zweck der Ehe. Breslau 1935) im Namen vieler ausgesprochen hat? Muß Ehe nicht gesehen werden als die Möglichkeit allseitiger Vereinigung und Ergänzung von Mann und Frau, so daß in ihnen das volle und ungeteilte Menschsein zur Darstellung kommt, wie Bernhardin Krempel (Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung. Einsiedeln-Zürich-Köln 1941) möchte? Sicherlich sind hier Werte herausgestellt und betont worden, die dem Menschen eine viel geistigere und persönlichere Sicht seiner Ehe gestatten als das Wissen um den Dienst am Kinde; wenn auch nicht übersehen werden darf, daß das Kind den Ehegatten natürlicherweise Krönung der Ehe und Bereicherung ihres persönlichen Lebens und Ver-hältnisses zueinander bedeutet.

Anderseits eignet der Auffassung der Ehe als Dienst am Kinde eine metaphysische Tiefe und kosmische Weite, die in der Begrenzung des eigentlichen Ehesinnes auf personale Werte verlorenzugehen scheinen. Sucht sie doch die Ehe vorerst in einer großen Zusammenschau des gesamten Kosmos zu erfassen und ihr darin ihre Stelle anzuweisen. Und sie läßt sich in ihrer Haltung durch das Wissen bestärken, daß es metaphysikferne, subjektivistische Tendenzen sind, die zu den vielfachen Verirrungen des Ehe- und Sexuallebens geführt haben. Ehe und Sexus werden ja weitgehend als eine private Angelegenheit des einzelnen oder zweier Menschen betrachtet, frei von jeder sozialen und kosmischen Gebundenheit, frei von metaphysisch-zwingenden Gesetzen.

Was ist also der Sinn der Ehe? Soll sie in erster Linie Dienst am Kinde und damit an der Menschheit oder Verwirklichung einer tiefen, leibgeistigen Liebes- und Lebensgemeinschaft sein?

1. Man hat zwischen Sinn und Zweck der Ehe unterschieden. In die lateinische Fachsprache der Theologie läßt sich dieser Unterschied kaum übersetzen. In der deutschen Sprache meint Sinn wohl mehr den inneren Gehalt einer Sache, Zweck mehr ein zu bewirkendes, der Sache selbst äußeres Ziel. Mit gutem Recht kann man sagen, daß ich den Sinn eines Dinges kenne, wenn ich weiß, was es eigentlich soll, wozu es da ist, wozu Gott es geschaffen hat. So weiß ich nur dann um den vollen Sinn eines Dinges, wenn mir auch sein Zweck im vorhin erklärten Sinne bekannt ist. Damit lautet unsere Frage: Was soll eigentlich Ehe, wozu ist sie naturhaft da?

Sehr nüchtern mag man ausgehen von dem, was eine Ehe zustandekommen läßt, also vom Ehevertrag. Dann ist Ehe, so leer das auch klingen mag, eine im rechtlichen Ehevertrag beruhende Beziehung zwischen Mann und Frau (Thom. v. Aqu., S. theol., Supplem., qu. 47, a. 4c; qu. 48, a. 2 ad 2). Aber es fragt sich sofort weiter, welchen Inhaltes diese Beziehung sei? Empirisch stellen wir fest, daß die eheliche Mann-Frau-Beziehung gewöhnlich und naturgemäß als eine tiefe Liebes- und umfassende Lebensgemeinschaft sich verwirklicht. Das Unterscheidende dieser Gemeinschaft gegenüber jeder anderen Gemeinschaft besteht darin, daß sie die Intimität geschlechtlichen Lebens in ihren Bereich einbezieht und damit sich meist zur Familiengemeinschaft weiterentwickelt. — Es ist klar, in welchem Sinne hier und im Folgenden „Geschlecht“, „Sexus“ gebraucht wird: es meint den Bereich des Sexuallebens, also nicht irgendwelche in der Geschlechterdifferenzierung gründende seelische und geistige Gegebenheiten.

Die subjektiven Ziele, derentwegen die Menschen eine Ehe eingehen, sind sehr verschieden: hier geht es um die geistig-personale Gemeinschaft, dort um eine nützliche gemeinsame Lebensführung, anderswo um die Bereicherung in erotisch-sexueller Gemeinschaft, oder auch um Ziele, die unmittelbar mit ehelicher Gemeinschaft nichts zu tun haben. Bedeutsamer ist die Erkenntnis der objektiven Ziele, d. h. jener Strebungen, die den Menschen naturgemäß zur Ehe hinführen möchten, weil die Natur (Gott) sie in den Menschen hineingelegt hat: denn sie müssen anzeigen, was Ehe naturgemäß soll. So läßt sich eine natürliche Neigung zu geistiger Mann-Frau-Gemeinschaft, auch eine natürliche Neigung zu nutzbringender gemeinsamer Führung des äußeren Lebens (die „gegenseitige Hilfeleistung“ des Aristoteles und des hl. Thomas), ebenso eine natürliche Neigung zu erotisch-sexueller Gemeinschaft (z. T. dem „Heilmittel der Begierlichkeit“ der Kirchenväter und der Scholastiker entsprechend), ja wohl auch eine natürliche Neigung und Sehnsucht nach dem eigenen Kinde feststellen.

Man könnte versucht sein, einfach die gesamte naturgemäß erstrebte und für gewöhnlich verwirklichte Fülle der Ehe, also ihren ganzen Reichtum als ihren Zweck und Sinn zu bezeichnen. Doch bleibt dann die systematische Frage nach dem inneren Zusammenhang der verschiedenartigen Zielhaftigkeiten der Ehe, die Frage, was aus der gesamten Fülle der die Ehe primär bestimmende Sinn sei. Das ist nicht nur die Frage vieler heutiger Menschen; das ist auch die Frage des Ethikers, der weiß, daß von ihrer Beantwortung vieles abhängt. So hat denn auch das heilige Offizium, als es am 29. 3./1. 4. 1944 in die Diskussion um die Ehezwecke eingreifen zu müssen glaubte, gerade auf das Verhältnis der verschiedenen Zielhaftigkeiten der Ehe zueinander Gewicht gelegt und betont, daß der Nachkommenschaft als primärem Ehezweck die übrigen Ehezwecke untergeordnet sind¹.

Für den Primat des personalen Ehesinnes beruft man sich vielfach auf die Eheenzyklika Papst Pius' XI., in der es heißt: „Die gegenseitige innere Formung der Gatten, das beharrliche Bemühen, einander zur Vollendung zu führen, kann man, wie der Römische Katechismus lehrt, sogar sehr wahr und richtig als Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe bezeichnen. Nur muß man dann die Ehe nicht im engeren Sinne als Einrichtung zur Zeugung und Erziehung, sondern im weiteren als volle Lebensgemeinschaft (*totius vitae communio, consuetudo, societas*) fassen“ (*Casti connubii*, amtliche Übersetzung, Nr. 24). Man wird der Stelle der Enzyklika (zumal im Zusammenhang des Ganzen, in dem der Primat der Nachkommenschaft betont ist) nur dann gerecht, wenn man „(Ehe) im weiteren Sinne als volle Lebensgemeinschaft“ als eine Abstraktion begreift: indem nämlich von dem spezifischen Element der Ehe, der eigentlichen Geschlechtsgemeinschaft, abstrahiert wird, bleibt Lebensgemeinschaft als generisches Element stehen. Tatsächlich gibt die Enzyklika an dieser Stelle zu verstehen, daß die Ehe im „engeren“, d.h. im spezifischen Vollsinn sich von jeder anderen Gemeinschaft durch ihren geschlechtlichen Bereich unterscheidet; und daß darum der spezifische Sinn der Ehe in dem gesucht werden muß, was ihren Unterschied von anderen Lebensgemeinschaften ausmacht. Der Sinn der Ehe muß mit dem Sinn des sie spezifizierenden und charakterisierenden Sexuallebens zusammenfallen.

2. Was ist Sinn und Zweck der Sexualanlage und des Sexuallebens des Menschen? Man muß im menschlichen Sexualleben eine leiblich-vegetative, eine seelisch-sinnliche und eine geistige Schicht unterscheiden; denn

¹ Mit Rücksicht auf die Kontroverse über die Ehezwecke, in die das Dekret eingreift, werden in ihm nicht, wie es sonst zu geschehen pflegt (z. B. Eheenzyklika Pius' XI. „*Casti connubii*“), als sekundäre Zwecke gegenseitige Liebe und Ergänzung einerseits und Heilmittel gegen die Begierlichkeit anderseits bezeichnet (ein Brauch der unter Änderung des Sinnes und der Systematik auf die sekundären Zwecke der Ehelehre des hl. Thomas von Aquin, *mutuum obsequium* und *remedium concupiscentiae*, zurückgeht; vgl. Theol. Qu. 128 (Tüb. 1948) 400/401).

das Geschlechtliche, auch in dem engeren Sinne, in dem wir es hier verstehen, ergreift den Menschen in seiner Ganzheit. Die leiblich-vegetative Schicht des Geschlechtlichen zielt zweifelsohne erstlinig auf Fortpflanzung; in der seelisch-sinnlichen Schicht neigt die Natur zunächst zum Erlebnis der geschlechtlichen Vereinigung; in der geistigen Schicht weist es personale Wirkungen auf: wie die Mehrung gegenseitiger Liebe und eine gewisse Formung der Gatten und ihrer Gemeinschaft; auch hier darf man von natürlicher Zielhaftigkeit sprechen. Überdies vermag der Mensch vom Geistigen her die Sexualanlage und das Sexualleben verhältnismäßig willkürlichen Zielen dienstbar zu machen, es aus beliebigen Motiven zu aktualisieren. Die Erkenntnis der verschiedenen Schichten des Geschlechtlichen mit ihren je eigenen Zielen, die Erkenntnis der Bedeutsamkeit des Geschlechtlichen für alle Seinsschichten des Menschen fordert nun die Frage, was in Anbetracht dieser komplexen Lage als der objektiv-primäre Sinn des Geschlechtlichen im Menschen zu betrachten sei.

Die Praxis sowohl wie die Theorie sagt vielfach: Das Sexualleben dient, wie Essen und Trinken², zunächst der persönlichen Bereicherung des Sinnenlebens. Andere meinen die Verwirklichung der personal-geistigen Werte als primären Sinn des Geschlechtslebens zu erkennen. Die natürliche Auffassung der Jahrhunderte wendet sich nicht nur gegen die erste, sondern auch gegen die zweite Meinung: Die psychophysische Sexualanlage zielt eben eindeutig auf Fortpflanzung.

Dem gibt die metaphysische Überlegung recht. Zweifellos bildet die leiblich-vegetative Schicht die Grundlage des Geschlechtlichen; sie gibt es darum auch in je eigener Weise im Pflanzen-, Tier- und Menschenreich; in Tier und Mensch lagert über dieser Grundsicht die seelisch-sinnliche und im Menschen allein noch die geistige Schicht; so wird jeweils die grundlegende Schicht in Tier und Mensch spezifiziert. Daß aber die grundlegende Schicht des Geschlechtlichen auf Fortpflanzung gerichtet ist, unterliegt wohl keinem Zweifel. Nun müssen selbstverständlich Grundsicht und Grundsinn des Geschlechtlichen einander entsprechen. Wenn darum alles, was sich auf der Grundsicht als weitere Schicht aufbaut, nur eine spezifizierende Eigenart der Grundsicht bedeuten kann, so vermag notwendig auch jeder auf dem Grundsinn des Geschlechtlichen sich weiter aufbauende Sinn nur eine Besonderung des Grundsinnes darzustellen. Wie jede hinzukommende Eigenart die Grund-

² Man hat oft versucht, den Unterschied zwischen Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb herauszustellen. Entscheidend ist nicht, wie nicht selten betont wird, die verschiedenartige Tiefen- und Fernwirkung der Betätigung beider Triebe, sondern etwas anderes: Der Akt des Essens und Trinkens ist als solcher, von sich aus, immer seinem Zweck (Selbsterhaltung) entsprechend gestaltet; die Sexualbetätigung dagegen hat nur als naturgemäßer ehelicher Akt eine zielgerechte Struktur. Darum würde ein Unmaß im Essen und Trinken nur zu einem Unmaß in naturgemäßem Eheverkehr in Parallele zu setzen sein (vgl. Thomas v. A., Qu. disp. de malo 15, a. 2, ad 6).

schicht nicht aufhebt, so hebt auch jeder hinzukommende Sinn des Geschlechtlichen seinen Grundsinn nicht auf. Darum bleibt im Menschen trotz der Bereiche des Seelisch-Sinnlichen und des Geistigen die Fortpflanzung der grundlegende Sinn der Geschlechtsanlage und des Geschlechtslebens in seiner Ganzheit; die seelisch-sinnlichen und die personal-geistigen Werte können darum nicht als grundlegender, primärer Sinn des Geschlechtlichen angesprochen werden. Es können ja auch diese Werte nicht verwirklicht werden ohne die Aktuierung jener grundlegenden Sexuelschicht, die eindeutig auf Fortpflanzung ausgerichtet ist; während die Aktuierung dieser grundlegenden Sexuelschicht auch unabhängig von den überlagernden Schichten möglich ist.

Wegen der mehrschichtigen menschlichen Geschlechtlichkeit ist es natürlich, daß der Mensch im ehelichen Verkehr — weil er ihn eben als Mensch vollzieht — zunächst einmal die leiblich-seelische Einung als solche sucht; im allgemeinen drängt es ihn nicht unmittelbar und ausdrücklich zur Fortpflanzung. Aber indem er so „menschlich“ vorangeht in seinem Eheleben, vollzieht oder veranlaßt er ein biologisches Geschehen, das als solches primär auf Fortpflanzung hingeordnet ist und hinwirkt, — mag auch die Wirkung selbst erst später und nur unter bestimmten naturhaften Voraussetzungen sichtbar werden.

Man kann demnach die leiblich-seelische Einung und die darin beschlossenen Werte in dem Sinne als primären Sinn und Zweck des Geschlechtlichen bezeichnen, als die Natur zunächst einmal zu diesem Ziel hin drängt. Aber „primär“ meint dann das Erstzuverwirklichende, nicht das Ersterstrebte der Natur; also nicht das, worauf es der Natur eigentlich ankommt, das *primum intentum*, demgegenüber alles andere weniger bedeutsam ist. Dieses stellt das Ersterstrebte und darum eben Letztverwirklichte dar.

Nicht selten scheint die Frage nach dem primären Sinn der Ehe als eine Wertfrage gemeint zu sein, ohne daß der Unterschied zu der von uns erörterten Problematik gekennzeichnet würde. P. Desiderius Breitenstein O.F.M. (*Una caro. Zur Theologie der Ehe. Mainz 1947*) macht darauf aufmerksam, daß auch in dieser Sicht der Primat der Fortpflanzung gewahrt bleibt. Fortpflanzung bedeutet ja im menschlichen Bereich nicht nur vegetative Zeugung, schließt vielmehr die leibliche und geistige Förderung eines Menschenkindes bis zum reifen, vollendeten Menschsein in sich; und solche Fortpflanzung ist nicht nur ein Gut der beiden Ehegatten, sondern der ganzen Menschheit: der Art.

3. Der Bereich des Geschlechtlichen macht nur einen geringen, wenn auch sehr bedeutsamen und spezifizierenden Teil der gesamten Liebes- und Lebensgemeinschaft Ehe aus. Mann und Frau drängt es ja nicht nur zu der in der Möglichkeit des Geschlechtslebens gründenden Liebe und Gemeinsamkeit, sondern zu einer Liebe und Gemeinsamkeit in allen Bereichen menschlichen Daseins. Mit Recht muß man

den Vorwurf erheben, daß von der Ethik her nicht selten zu einseitig das Geschlechtliche in der Ehe gesehen wurde. Und ist es nicht sogar sehr häufig gerade die naturhafte Neigung zu dieser umfassenden — also nicht unmittelbar sexuellen — Liebes- und Lebensgemeinschaft, die die Menschen zur Ehe führt? Dennoch bleibt das Spezifizierende der Ehe der Sexualbereich; dessen primärer (naturhaft ersterstrebter) Sinn und Zweck aber ist die Fortpflanzung. Darum muß die Fortpflanzung auch in gleichem Sinne den grundlegenden, primären Sinn und Zweck der Ehe in ihrer umfassenden Ganzheit bedeuten; in jeglichem ihrer Bereiche ist diese somit grundlegend und primär auf Fortpflanzung naturhaft hingeeordnet.

Das schließt nicht aus, daß der Reichtum der ehelichen Liebes- und Lebensgemeinschaft nicht auch in sich einen Wert darstellt; und nicht nur vermag der eheliche Mensch subjektiv diesen Wert anzustreben, sondern die Natur hat diesen Wert als ein anzustrebendes Ziel selbst begründet: Er ist nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv Sinn und Zweck der Ehe. Die Natur selbst (letztlich Gott) wünscht, daß Mann und Frau in der Ehe eine möglichst tiefe und starke Liebe, eine möglichst umfassende und enge Gemeinschaft des Lebens suchen und finden. So soll in ihrer Liebe und Gemeinschaft die Liebe Gottes ein möglichst reiches Nachbild finden. Je stärker die eheliche Liebe und Gemeinschaft sich gestaltet, um so reicher wird die Idee Gottes von der Ehe verwirklicht.

Dennoch bleibt der grundlegende Sinn der Ehe als umfassender Lebens- und Liebesgemeinschaft Fortpflanzung: weil sie eben bis in den intimen Bereich des Sexuellen hineinreicht. Diese Ausrichtung bleibt objektiv auch dann bestehen, wenn die Ehegatten subjektiv in ihrem Eheleben nicht das Kind, sondern jene personalen Werte suchen. Im übrigen ist auch irgendwie subjektiv die Ausrichtung auf den grundlegenden Zweck von den Ehegatten bejaht, wenn sie jene personalen Werte im naturgetreuen Eheleben und ehelichen Verkehr suchen; die Naturtreue schließt eine Bejahung ihrer objektiven Zielausrichtung mit ein.

Der Reichtum der ehelichen Liebes- und Lebensgemeinschaft steht also bei naturgemäßer Verwirklichung immer im Dienste der Fortpflanzung. Das wird verdeutlicht durch das ethische Gesetz, daß geschlechtlicher Verkehr nur da statthaft ist, wo naturgemäß dauernde Liebes- und Lebensgemeinschaft, also Ehe besteht. Zwar hat dieses Gesetz Gründe, die mit der personalen Bedeutung des Geschlechtslebens gegeben sind; jedoch ist es auch entscheidend gefordert durch die Notwendigkeit der Weiterbildung des gezeugten und geborenen Menschenkindes bis zur vollen leiblichen, geistigen und religiösen Reife. Nur wo der Reichtum der Liebes- und Lebensgemeinschaft naturgemäß (d. h. in der Ehe) sich findet und sich in den Dienst des Kindes stellt, ist ihm (naturgemäß) die erforderliche Förderung und Weiterbildung zum vollen Menschentum garantiert. In echt gelebter Ehe führt normalerweise die volle Liebe und

Gemeinsamkeit der Gatten zum Kinde und erweist so ihre Hinordnung auf das Kind, erweist sie aber auch weiterhin, wenn sie viele Jahre hindurch die Wiege bedeutet für den Menschen, den sie gezeugt hat.

So hat Liebes- und Lebensgemeinschaft der Ehe zwar ihren personalen Sinn; aber ihr Sinn ist reicher und weiter: Alles was Ehe ist, steht primär im Dienste menschlicher Fortpflanzung, menschlicher Art, der großen Gottesschöpfung; das ist ihr besonderer Sinn, der sie von jeder anderen möglichen Liebes- und Lebensgemeinschaft unterscheidet.

Was vom engeren Bereich des Geschlechtslebens gesagt wurde, kann und muß also für die Ehe in ihrer Weite wiederholt werden: Weil naturgemäß die Gatten zunächst die personalen Werte der Ehe suchen und verwirklichen, so können diese als nächster, erst zu verwirklichender Sinn der Ehe gelten, nicht aber als das Ersterstrebte der Natur, die Grundabsicht im Plane Gottes; das, wozu Ehe erstlinig da ist. Denn die eheliche Gemeinschaft soll über ihren nächsten Eigenwert hinaus die Voraussetzung bieten für die Aufnahme von Nachkommenschaft in die Ehegemeinschaft hinein, wirkt naturgemäß auf Fortpflanzung (Zeugung) hin und gewährt wirksam alles, was ein junges Menschenkind zum reifen Glied der menschlichen Gesellschaft macht. So gilt auch hier der metaphysische Satz, daß das Erstgewollte stets das Letztverwirklichte darstellt (*primum in intentione, ultimum in consecutione*; Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Supplem. qu. 49, art. 3 ad 1): weil alles Erstverwirklichte im Dienste des Letztverwirklichten steht. Wie für das Geschlechtsleben, so muß auch für die Gesamtheit der Ehe der personale Wert der Liebes- und Lebensgemeinschaft demnach als zwar relativ selbständiger, aber doch sekundärer Sinn und Zweck angesehen werden; er steht im Dienste der Gemeinschaft, der Art. Das bedeutet offensichtlich keine Beeinträchtigung der Ehe als überreicher personaler Gemeinschaft, vielmehr ihre letzte Fülle; findet sie doch so samt ihrem personalen Reichtum einen höheren Sinn und eine höhere Aufgabe im Ganzen der Menschheit und der Schöpfung Gottes. Darum können Eheleute auch durchaus den personalen Sinn ihrer Ehe bewußt leben; in der naturgetreuen Gestaltung ihrer personal erlebten Ehe dienen sie dann auch der großen Idee, in deren Dienst Gott die Ehe gestellt hat.

Die bisherigen Überlegungen kurz zusammenfassend und in einer etwas anderen Sicht könnte man etwa so sagen: In ihrem formalen Sein stellt die Ehe eine im Ehevertrag gründende Beziehung zwischen Mann und Frau dar; was ist der Inhalt, der Sinn dieser Beziehung? Ist ihr personaler Wert primär und eigentlich ihr Sinn und Zweck, dann bleibt das Kind ein Anhängsel, das sich in den Organismus der Ehe nicht recht einordnen läßt. Anders, wenn Fortpflanzung der primäre Sinn der Ehe ist; dann ist die Ehe nicht nur Zeugungsgemeinschaft, sondern muß notwendig mit Rücksicht auf das fortzupflanzende Leben auch personale Liebes- und Lebensgemeinschaft sein. Die Bedeutung der Ehe

für die menschliche Art schließt ihre personale Bedeutung zwangsläufig ein; der personale Sinn einer Liebes- und Lebensgemeinschaft dagegen besagt aus sich keine notwendige Ausrichtung auf Fortpflanzung.

4. Nur die organisch-ganzeitliche Schau der Ehe in ihrer vollen Weite und Bedeutung zeigt sich imstande, Einseitigkeiten und Mißverständnisse im Gespräch über den Sinn der Ehe zu vermeiden. Ehe ist nicht so ausschließlich Dienst an der Menschheit, daß personale Werte in ihr keinen Platz hätten; aber sie ist auch nicht so entscheidend personale Angelegenheit, daß ihrem personalen Sinn der Primat zuerkannt werden könnte.

In dieser organischen Schau der Ehe lassen sich beispielsweise von zwei Seiten her Aussagen über das Wesen und die Eigenschaften der Ehe machen. So läßt sich etwa die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe von ihrer Wirklichkeit als tiefe, bis in die Intimität des Geschlechtlichen hineinreichende personale Gemeinschaft her aufrollen; man kann aber auch ausgehen von der primären Bedeutung der Ehe und damit von den naturgemäßen Erfordernissen für das Werden und Reifen eines Menschenlebens. Der hl. Thomas von Aquin weist in seiner „Summe wider die Heiden“ beide Wege (*Summa contra gentiles*, I. III., c. 123).

Diese organische Schau der Ehe entgeht auch dem so oft erhobenen Vorwurf, es werde der personale Bereich der Ehe lediglich als ein Mittel im Dienst der (gar nur biologischen!) Erhaltung der Art gewertet. Die naturhaft-primäre Ausrichtung der Ehe auf Fortpflanzung fordert ja gerade die personale Gemeinsamkeit, eine möglichst intime und reiche gegenseitige Bindung, eine Liebes- und Lebensgemeinschaft, die von den Ehegatten subjektiv als solche gesucht und gelebt wird; eine Gemeinschaft, die auch objektiv, so sehr sie primär auf Fortpflanzung hingeordnet sein mag, ihre relative Selbständigkeit hat. Der personale Bereich der Ehe hat ihren Sinn nicht nur im Dienst an der Nachkommenschaft.

Man hat gesagt, der Volksmund erkenne die primäre Ausrichtung der Ehe auf Nachkommenschaft nicht an; er spreche da von einer echten Ehe, wo die Gatten „ein Herz und eine Seele“ sind, gleichgültig ob diese Ehegemeinschaft im Dienste der Nachkommenschaft sich tatsächlich bewähre. Sagt das jedoch der Volksmund nicht ausschließlich von ehelichen, d. h. von sich aus auf Fortpflanzung ausgerichteter Gemeinschaft?

Damit wird die Frage der unfruchtbaren Ehe, die so oft im Zusammenhang mit dem Problem des Sinnes der Ehe gestellt worden ist, berührt. Liegt der primäre Sinn der Ehe in den personalen Werten, die sie darstellen, bzw. verwirklichen kann, so hat auch die unfruchtbare Ehe ihre eigentliche Vollkommenheit erreicht. Allerdings bedeutet dann die fehlende Nachkommenschaft nur eine recht akzidentelle Angelegenheit; wogegen das natürliche Empfinden des Menschen und insbesondere unfruchtbarer Ehegatten zu sprechen scheint. Wird anderseits der Primat der Fortpflanzung gegenüber den personalen Werten in

irriger Weise überbetont, so muß man an der Sinnhaftigkeit einer unfruchtbaren Ehe zweifeln.

Was bedeutet eigentlich „Hinordnung der Ehe auf Fortpflanzung“? Die Zeugungsfähigkeit — um davon auszugehen — ist dem Menschen nur als eine Möglichkeit und nur in durchaus eng umschriebenen Grenzen eigen; es ist ihm möglich, durch willkürliche Aktualisierung der Naturkräfte einen Naturakt zu vollziehen, der aus sich auf Zeugung positiv hinwirkt, der aber tatsächliche Zeugung und Weckung neuen Lebens nur bedeutet, wenn entsprechende natürliche Voraussetzungen, deren Gegebenheit vom menschlichen Wollen und Tun nicht abhängt, erfüllt sind. In den so angezeigten Grenzen besagt Ehe wirklich Ermöglichung menschenwürdiger Fortpflanzung, d. h. sittlich berechtigter Zeugung, leiblicher Pflege und insbesondere geistiger Bildung und Erziehung. Jede lebensmäßige Verwirklichung der im Vertrag geschlossenen Ehe ist darum wesentlich ein positives Wirken auf Fortpflanzung hin: Das gilt von personaler Liebe, das gilt von gemeinsamer Arbeit, das gilt vom ehelichen Verkehr: gleichgültig aus welchen Motiven dies alles geschieht. Ehe bedeutet aber auch nur Ermöglichung menschlicher Fortpflanzung in dem vorhin begrenzten Sinne. Das ist wichtig für die unfruchtbare Ehe. Alle lebensmäßige Verwirklichung derselben ist objektiv ein Wirken im Dienst der Art, wenn auch Fortpflanzung selbst nie stattfand. Sodann ist auch die sogenannte Josephsehe, in der die Gatten auf die Ausübung ihres Rechtes auf ehelichen Verkehr (nicht auf dieses Recht selbst) in gegenseitigem Einverständnis Verzicht leisten, als wirkliche Ehe auf Fortpflanzung hingeordnet. Ehe begründet nur Möglichkeit und Recht; deren Ausübung und die Sorge für die Erreichung des in dieser Möglichkeit beschlossenen Zieles ist aber nicht Pflicht. Durch den Ehevertrag kommt Ehe vollgültig zustande; es widerspricht nicht dem Wesen der Ehe, wenn die Gatten auf jeglichen Vollzug ehelicher Gemeinsamkeit verzichten (z. B. ins Kloster gehen) oder ihre Ehe nur in der Form der Bruder-Schwester-Gemeinschaft (also Josephsehe) leben. Aber auch die Verwirklichung der Ehe als Bruder-Schwester-Gemeinschaft bedeutet objektiv ein Wirken auf Fortpflanzung hin; darin liegt ihr Unterschied zu jeder anderen Mann-Frau-Gemeinschaft. Ehe, auch unfruchtbare und Josephsehe, nimmt eben in ihre Möglichkeiten den Bereich des Geschlechtlichen auf und ist darum in ihrem ganzen Sein auf Fortpflanzung ausgerichtet. — Aus diesem Grunde darf darauf hingewiesen werden, daß die Vaterschaft des hl. Joseph trotz der jungfräulichen Empfängnis Christi mehr ist als nur eine Pflegevaterschaft. Gott ließ den Erlöser als Kind aus einer Ehe, wenn auch nicht durch Zeugung, hervorgehen. Der hl. Joseph sollte eheliche Vaterschaft zwar nicht durch Zeugung, aber doch durch alle übrige Mühe um das Kind der Ehe erlangen. Alle Gemeinsamkeit der Ehe Marias und Josephs war als eheliche Gemeinsamkeit naturgemäß auf Nachkommenschaft hingeordnet und stand im Dienst des Jesusknaben als des ehe-eigenen Kindes (vgl. dazu die Dogmatik vom M. J. Scheeben, 3. Bd., 5. Buch § 275; J. Gummersbach, Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade, Frankfurt/M. 1933, S. 232 ff.).

Aber noch bleibt eine Frage: Kann auch subjektiv der Abschluß und die Verwirklichung einer unfruchtbaren oder einer Josephsehe, kann insbesondere der eheliche Geschlechtsverkehr einer unfruchtbaren Ehe sinnvoll genannt werden, wenn Ehe und ehelicher Verkehr primär in der Fortpflanzung ihren Sinn haben? Und können sie dann sittlich gerechtfertigt werden? Schon früher stellten wir fest, daß der Mensch, der dem Naturwillen entsprechend die Ehe eingeht und sie lebt, durch Bejahung der Naturordnung auch den objektiven Sinn seiner Ehe und seines ehelichen Lebens irgendwie subjektiv in sein Wollen hineinnimmt. In diesem Sinne wird auch subjektiv sein Tun Wirken auf Fortpflanzung hin: Er vollzieht, was die Natur gewollt hat, um die Erhaltung der Art zu sichern. Doch ist damit die Frage um die Sinnhaftigkeit noch nicht zufriedenstellend geklärt. Da doch alles

eheliche Leben auf Fortpflanzung hin ausgerichtet ist, wie kann ein solches Leben dann sinnvoll sein, wenn dieses Ziel sicher nicht erreicht wird? Da der eheliche Mensch in naturtreuem Eheleben tut, was ihm im Dienste der Fortpflanzung als Möglichkeit gegeben ist, beschränkt sich die gestellte Frage offensichtlich auf die Sittlichkeit der inneren Absicht bei solchem Handeln. Das Mittelalter, auch der hl. Thomas von Aquin (vgl. Summa theologica, Supplem. qu. 49, art. 5 und 6), hat weitgehend jeglichen Eheverkehr, der nicht bewußt zum Zwecke der Fortpflanzung (oder zur Leistung der geforderten ehelichen Pflicht) vollzogen wird, wegen ungenügender Sinnhaftigkeit eines solchen Handelns für wenigstens läßliche Sünde gehalten. Aber mit Unrecht; die bewußte Ausrichtung auf ein ehrbares Ziel, das Wissen um die Erfüllbarkeit des „sekundären“, aber relativ selbständigen Ehesinnes und das Bewußtsein, daß die Natur offenbar die positive Sorge um tatsächliche Fortpflanzung nicht dem Menschen überlassen hat, genügen, um vom ehelichen Leben der unfruchtbaren Ehe jeglichen Verdacht mangelnder Sittlichkeit fernzuhalten; die Natur selbst zeigt dies an, wenn sie zunächst — wenigstens für gewöhnlich — den Menschen nicht die Fortpflanzung, sondern die personalen Werte des leiblich-seelischen Einswerdens suchen läßt.

Das allerdings ergibt sich aus der vorgetragenen Eheauffassung, daß die unfruchtbare und die Josephsehe nicht den Sinn der Ehe ausschöpfen. Wenn man die „ungeschlechtliche“ Josephsehe als die vollkommeneren Ehe bezeichnet, so bezieht sich darum dieses „vollkommen“ nicht eigentlich auf die Ehe als solche, muß vielmehr in dem Sinne verstanden werden, in dem man von der größeren Vollkommenheit des jungfräulichen gegenüber dem Ehestande spricht. Der Josephsehe eignet, um es etwas scharf zu sagen, eine größere Vollkommenheit gegenüber der voll verwirklichten Ehe gerade darum, weil sie weniger Ehe und mehr Jungfräulichkeit ist als diese.

5. Im neutestamentlichen Raum der Erlösung und Heiligung der Welt bleibt das Naturwesen der Ehe völlig gewahrt; aber es erhält eine neue Bedeutung und Würde. Wie der hl. Paulus im Epheserbrief (5, 21 ff.) schreibt, soll die Ehe ein Abbild der Gemeinschaft zwischen Christus und seiner Kirche darstellen. Christus steht in treuer Sorge und Liebe zu seiner Kirche, diese bleibt ihm liebende und dienende Braut; so ist es, seit Christus sich in jener Vollhingabe am Kreuz seine Braut erkor. Der hl. Paulus will an der angeführten Stelle die Ehegatten an ihre gegenseitigen Pflichten der Liebe und Sorge ermahnen; darum legt er in der Zeichnung des Urbildes der Ehe, der Einheit Christus-Kirche, einzig Gewicht auf die Herausstellung des „personalen“ Verhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche; also jenes Verhältnisses, über das in bestimmter Sicht Papst Pius XII. in seinem Rundschreiben über den mystischen Leib Christi und unsere Verbindung mit Christus in ihm handelt. Christus gab dem Brautverhältnis zu seiner Kirche den Sinn und die Aufgabe, unverbrüchliche Gemeinschaft in inniger, hingebender und wirksamer Liebe zu sein. Jedoch kann man diesen Sinn nicht als den eigentlichen, den grundlegenden, den erstbeabsichtigten bezeichnen. Zutiefst soll ja die Erwählung der Kirche der Fortführung des Werkes, um dessentwillen Christus Mensch ge-

worden ist, dienen. Ziel der Gemeinschaft Christus-Kirche ist im letzten die Geburt und Vollendung des neuen Gottesvolkes zur Ehre Gottes; in Kraft des Erlösungsreichtums, den der Herr seiner Braut, der Kirche, in den Schoß gelegt hat, sucht diese in treuer Hingabe an ihren Bräutigam, Jesus Christus, dessen Wunsch zu erfüllen. Die Gemeinschaft Christus-Kirche ist eine Gemeinschaft der Liebe und Hingabe; aus der Wirksamkeit dieser Hingabe und Liebe werden die Kinder des neuen Gottesvolkes geboren und zur Vollendung geführt. So hat das Christus-Kirche-Verhältnis durchaus den relativ selbständigen Sinn einer „personalen“ Gemeinschaft inniger Liebe und größten Reichtums; doch steht diese, über ihren eigenen Wert hinausweisend, im Dienste des werdenden Gottesreiches, das der Herr einmal dem Vater übergeben will (1 Kor 15, 24).

Es ist Geheimnis der sakramentalen Ehe des Neuen Bundes, daß sie Abbild sein darf und soll jener vorbildhaften Einheit Christus-Kirche. Sie soll ihr gleichen in der gegenseitigen Treue und Hingabe; je inniger die Liebes- und Lebensgemeinschaft der Ehegatten sich gestaltet, um so mehr wird sie dem bräutlichen Verhältnis Christus-Kirche ähnlich, erfüllt sie diese Forderung des Apostels. Sie darf ihr aber auch gleichen in der Fruchtbarkeit, in der sie Kindern das Leben schenkt. Aber nicht nur auf die biologische Zeugung kommt es an, auch nicht nur auf die menschliche Förderung und Erziehung; das Besondere ist, daß die Eltern das Kind in den Strom der Erlösung hineinstellen und sich mühen, es zu einem möglichst vollkommenen Glied des Gottesvolkes werden zu lassen. Nun steht aber die innige Gemeinschaft zwischen Christus und seiner Kirche im Dienste der Schaffung des erlösten Gottesvolkes; dies ist der eigentliche Sinn der Christus-Kirche-Einheit. So ist es also auch mit der christlichen Ehe. Sie soll ein Abbild sein der Liebe zwischen Christus und Kirche; aber ihr Ursinn ist der Dienst am Werden des heiligen Gottesvolkes. Nach dem hl. Thomas von Aquin soll entsprechend die Ehe insbesondere die Fruchtbarkeit der Verbindung Christi mit seiner Kirche darstellen, während der jungfräuliche Mensch durch seine Brautschaft mit Christus mehr die Integrität der Einheit Christus-Kirche abbildet (In. 4. 1. sent. dist. 38, qu. 1, art. 5 sol.). Ist der Dienst der Ehe am Werden des neuen Gottesvolkes aber nur möglich unter Voraussetzung einer geheiligten und hingebenden Liebe zwischen christlichen Gatten, so erweist sich die christliche Liebe der Ehegatten als nur relativ selbständigen Sinn der sakramentalen Ehe; ihr Ursinn liegt in dem, was auch den Ursinn der Gemeinschaft Christus-Kirche ausmacht.

Bischof Hommer von Trier und seine Stellung zur Mischehenfrage

Dargestellt nach den Urkunden des Trierer Bistumsarchivs
von Bistumsarchivar Dr. Alois Thomas, Trier

I. Die ersten Schwierigkeiten und Kämpfe

Über Hommers Gesinnung und Haltung in der Mischehenfrage ist vieles geschrieben worden. Aber trotz der vielen Veröffentlichungen über diese Angelegenheit sind die Trierer Akten doch nie eingehend studiert worden. Es soll deshalb im folgenden versucht werden, an Hand dieser Akten eine Darstellung zu geben, die eine klare Übersicht über die Stellung Hommers in der Mischehenfrage vermittelt.

Bis zum 19. Jahrhundert bestanden wegen der gemischten Ehen im Trierer Gebiet kaum Schwierigkeiten. Hommer schreibt darüber in der noch nicht veröffentlichten, von ihm geschriebenen Selbstbiographie¹: „Als der Kurfürst im Jahre 1783 oder 1784² das sogenannte Toleranzedikt erließ, auf Grund dessen Protestanten als Bürger in den Kurstaat aufgenommen werden konnten, wurde auch den Katholiken gestattet, mit Nichtkatholiken (Protestanten) eine Ehe einzugehen, ohne daß die Pfarrer eine eigene Erlaubnis beim Generalvikariat erbitten mußten, allerdings nur unter der Bedingung, daß der akatholische Teil sich vor dem Notar und Zeugen schriftlich verpflichtete, alle Kinder beiderlei Geschlechts in der katholischen Religion erziehen zu lassen^{2a}. So wurde immer verfahren, nur wurde nicht immer beachtet, daß der Notar an diesem Akt beteiligt war; sondern die Pfarrer forderten ein privates Schreiben mit dem Versprechen, das von den Kontrahenten und dem Zeugen unterschrieben war. Meistens gaben die Nichtkatholiken ohne Zögern ihre Unterschrift; nach den Prinzipien ihrer Konfession konnten sie es auch leicht tun. Alles vollzog sich ruhig, und die Eheleute der verschiedenen Konfessionen lebten friedlich zusammen, ohne daß nach meiner Erinnerung der Religion wegen ein Streit entstanden wäre.“

Auch in Preußen war durch das Allgemeine Landrecht vom 1. Juli 1794 eine verhältnismäßig tolerante Regelung getroffen worden. Danach mußten bis zum 14. Lebensjahr die Söhne in der Religion des Vaters, die Töchter in der Religion der Mutter erzogen werden (§ 76). Zu Abweichungen von diesen gesetzlichen Vorschriften konnte keiner der Eltern den andern, auch nicht durch Verträge, verpflichten (§ 77). Einigten sich jedoch die Eltern zu einer anderen Regelung, so konnte kein Dritter ihnen widersprechen (§ 78). Nach dem Tode der Eltern mußte der Unterricht der Kinder in dem Glaubensbekenntnis desjenigen von ihnen, zu dessen Geschlecht sie gehörten, fortgesetzt werden (§ 80). Hatte aber der verstorbene Ehegatte ein zu seinem Geschlecht gehöriges Kind, wenigstens durch das ganze letzte Jahr vor seinem Tode, in dem Glaubensbekenntnis des anderen Ehegatten unterrichten lassen, so mußte dieser Unterricht in eben der Art bis zum vollendeten vierzehnten Lebensjahr des Kindes fortgesetzt werden (§ 82).

¹ DiöArchiv, Meditationes in vitam meam Bl. 96. Die Stellen aus den Meditationes werden in deutscher Übersetzung wiedergegeben.

² Am 31. 10. 1783 hatte Clemens Wenzeslaus dem Generalvikariat in Trier mitgeteilt, daß er vorhabe, den Lutheranern und Calvinisten zu gestatten, sich im Erzstift niederzulassen. Am 3. 12. 1784 gab er dazu Ausführungsbestimmungen. Blatta u., Stat. synod. V 398.

^{2a} Eine Verfügung in diesem Sinne erließ das Koblenzer Offizialat am 5. 6. 1787. — DiöArchiv, Die gemischten Ehen (B III 9, 7 Bd. 4—6) Bl. 4.

Das Landrecht gestattet also nicht, daß vor der Heirat bindende Abmachungen getroffen wurden, wohl daß die Eltern über die Erziehung der Kinder freie Vereinbarungen trafen.

Diese Bestimmungen wurden durch die Deklaration vom 21. November 1803 dahin geändert, daß eheliche Kinder stets in der Religion des Vaters erzogen werden sollten. Die übrigen Verordnungen blieben im wesentlichen bestehen. Zwar war dieses Gesetz durch die Anerkennung der *patria potestas* eine Annäherung an das später herausgegebene BGB, aber in diesem Fall beabsichtigte man etwas anderes, es sollte „eine wirksame Maßregel gegen das Proselytenmachen der Katholischen“ gegeben werden. Ein späteres ministerielles Schreiben sagte nämlich: „Der Grundsatz (den die Deklaration aufstellt) ist auf den von Sr. Majestät ausgesprochenen Zweck der Beschützung des evangelischen Glaubens offenbar wohl berechnet; denn in einem Staate, in dem die Mehrzahl der Einwohner evangelisch ist, muß der Fall, daß ein evangelischer Mann eine katholische Frau heiratet, häufiger sein, als der umgekehrte, weil gemischte Ehen meistens durch die Ortsveränderung der Männer herbeigeführt werden.“ Und wie Hommer in seinem Tagebuch schreibt, sollte damit erreicht werden, daß die Zahl der Protestanten langsam der der Katholiken gleichkomme. Das sei die Absicht des Königs, der als gläubiger Protestant meine, er müsse für die Ausbreitung seiner Konfession sorgen. Wer das nicht sehe, müsse blind sein (*Meditationes in vitam meam*, 13. Sept. 1828).

In Preußen entstand durch die Anordnung der „*Declaratio*“ für die Katholiken eine schwierige Lage. Für die Diözese Trier traf dies zunächst noch nicht zu. Im linksrheinischen Gebiet, das damals zu Frankreich gehörte, ging man gewissenhaft nach den kirchlichen Bestimmungen vor, wie sie im einzelnen in einem Schreiben von Papst Pius VI. vom 13. Juli 1782 an den Erzbischof von Mecheln, dem Trier seit 1803 als Suffraganbistum unterstand, festgelegt waren³. Im rechtsrheinischen Gebiet konnte man sich bis 1815 an die Anweisung des Erzbischofs Clemens Wenzeslaus halten. Außerdem hatte die Nassauische Regierung in Ehrenbreitstein angeordnet, daß „den Verlobten vor dem Vollzug der Ehe gestattet sei, die christliche Religion durch eine förmliche Übereinkunft nach Wohlgefallen zu bestimmen, in welcher die Kinder alle oder teilweise erzogen werden sollen“⁴.

Schwierigkeiten entstanden erst, als die Diözese Trier 1815 zu Preußen kam. Seitdem verlangten verschiedene Regierungsstellen bei den Bischöfen in Münster (13. 8. 1816), in Aachen (6. 9. 1817), in Trier (1. 3. 1819) u. a. eine Änderung ihrer früheren Praxis in betreff der gemischten Ehen. Diese jedoch hielten an ihr im wesentlichen fest. Generalvikar Cordel in Trier legte in einem unmißverständlichen Schreiben (24. 11. 1818) an das Ministère seinen kirchlichen Standpunkt dar. Er habe seit 25 Jahren vor, unter und nach der französischen Regierung nie anders gehandelt. Von dieser Gewohnheit abzuweichen, sei ihm nicht erlaubt. Ebenso handelten die Pfarrer⁵. Und Hommer, damals noch Generalvikar für den rechtsrheinischen Teil, hatte die Antwort des Papstes Pius VII. in der Hand (23. 4. 1817 und 31. 10. 1819), wonach an der Forderung der Kautelen festzuhalten sei⁶. Dem

³ DiöArchiv Bl. 18.

⁴ Schreiben vom 16. Mai 1807; DiöArchiv Bl. 8.

⁵ DiöArchiv Bl. 44; Beda (Hubert) Bastgen, Die Verhandlungen zwischen dem Berliner Hof und dem Hl. Stuhl über die konfessionell gemischten Ehen. = Veröffentlichungen zur Kirchen- u. Papstgeschichte der Neuzeit 2 (Paderborn 1936) 9 u. 16.

⁶ DiöArchiv Bl. 72; — Augustinus de Roskovany, De matrimoniis mixtis II (*Quinque ecclesia* 1842) 139, S. 166; Bastgen 9 und 1. — Hommer hatte in seinen Schreiben (DiöArchiv Bl. 20 und 68) den Papst darauf aufmerksam gemacht, daß manche die *Declaratio Benedictina* (vgl. darüber Anm. 18a) für ganz Preußen geltend ansähen und daß die Regierung auf die viel mildere Praxis in anderen Gegenden Deutschlands hinweisen könne. „*Pessimus est, quod in Silesia, in Borussia occidentali, et in magno Ducatu Posnaniae, imo et in regno Würtembergico et Ba-*

Bischof Sailer antwortete er deshalb auf eine Anfrage, daß man vor dem Eheabschluß die katholische Erziehung aller Kinder fordere. Man bestehe fest darauf, daß das Versprechen schriftlich ausgestellt werde. Werde es geleistet, dann segne man die Ehe ritu solito ein, wenn nicht, so verweigere man die Assistenz, und die Brautleute könnten sich bei einem protestantischen Prediger trauen lassen. Dann fährt er fort:

„Was mich besonders noch bestimmt, in dieser Maxime fortzufahren, sind die Streitigkeiten, welche die Verschiedenheit der Religion über ganz Deutschland und Europa überhaupt und so auch in allen kleinen Gemeinden und Ehen herbeigeführt hat, so daß ich zur Beibehaltung des Friedens mich verbunden halte, soviel in meinen Kräften liegt, zu verhindern, daß bei den künftigen Generationen die Zahl der anders Gesinnten, in einem Land, wo wir früher so ruhig lebten, nicht noch mehr zunehme“⁷.

Und dem Oberpräsidenten von Ingersleben antwortete Hommer auf eine Beschwerde: „Eurer Exzellenz muß ich offen gestehen, daß ich den Pfarrer Wörsdorf zu Leutesdorf über den Vorfall, daß er dem zur evangelischen Konfession gehörigen Schreinergesellen Wilhelm Groth zu Neuwied vor seiner Kopulation mit der katholischen Anna Maria Höfer das Versprechen verlangt habe, alle aus dieser Ehe zu erwartenden Kinder in der katholischen Religion erziehen zu lassen, nicht zur Verantwortung gezogen habe, auch nicht zur Verantwortung ziehen konnte; indem derselbe nach den Vorschriften seiner Kirche verfahren ist.“

Dieser Praxis suchte Hommer auch treu zu bleiben, als er 1824 Bischof von Trier geworden war. Aber es wurde ihm durch die preußische Regierung und die preußischen Beamten schwer gemacht; denn von Verständnis für den Katholizismus und die einheimische Bevölkerung war bei ihnen wenig zu merken. Am 7. Sept. 1828 schrieb Hommer in sein Tagebuch:

„Im Jahre 1815 wurden wir der preußischen Regierung unterworfen. Gleich zu Anfang erließ der König ein Edikt, in dem er sagte, er werde die katholische Religion nicht behindern, vielmehr sie schützen . . . Bald aber kam eine große Anzahl königlicher Beamter und anderer Einzelpersonen in die hiesige Gegend. Die einen suchten Unterhalt und fanden ihn leicht unter dem Schutze des Königs; die anderen verließen, angezogen von der Schönheit der Natur und der Fruchtbarkeit des Landes, die kälteren, nördlichen preußischen Gegenden und nahmen an Rhein und Mosel ihren Wohnsitz. Während man nun den Eingewesenen, die die preußischen Gewohnheiten nicht so gut kannten, weniger traute, beförderte man die aus Preußen Eingewanderten fast alle zu den öffentlichen Ämtern. Und so unterstanden wir in kurzer Zeit einer Regierung und königlichen Institution, deren Mitglieder zum größten Teil zur Augsburger Konfession gehörten. Selten geschah es, daß ein Eingewesener oder Katholik, außer wenn er schon früher im Amte war, dazu befördert wurde. Domine Deus visitasti populum tuum, ne derelinquas eum.“

„8. Sept. 1828. Continuatio. — Domine Deus da gratiam, ut nonnisi veritatem quaeramus et inveniamus. — Diese Menge nichtkatholischer Fremder zog dann auch nichtkatholische Geistliche und Lehrer an. So mußte der König bald eigene Kirchen für sie bestimmen. Wenn auch der König niemandes Recht verletzen wollte,

varia ejusmodi promissiones ab Ordinariis non requiruntur, sed moris ibidem sit, quod vel proles masculini sexus religionem patris, illae vero feminini religionem matris sequantur, vel omnes proles in religione patris educantur. Unde continue diversa Ordinariorum praxis nobis objicitur, et perseverantia nostra tergiversationi malevolae adscribitur.“ — Darauf antwortete der Papst, daß die Declaratio Benedictina nicht auf die Diözesen Schlesiens ausgedehnt werden, überhaupt ihre Ausdehnung auf andere Gebiete und Diözesen nur vom Heiligen Stuhl „peculiari decreto“ erfolgen könne (Bl. 25). Und wenn in einigen Gegenden Deutschlands die Kautelen („tum ne conjux catholicus ab haeretico perverti posset . . . tum etiam ut proles utriusque sexus ex eo matrimonio procreanda, in catholicae Religionis sanctitate omnino educaretur“), so sei dafür dem Heiligen Stuhl keine Schuld beizumessen, „quae a supramemoratis regulis, in huius generis dispensationibus concedendis, nunquam recessit, neque recedere se ulla ratione posse judicat.“ (Bl. 72).

⁷ DiöArchiv (Schreiben Sailers) Bl. 80 und (Antwort Hommers) Bl. 81; Roskovany II 145, S. 171.

so gab es aber unter den öffentlichen Beamten nicht wenige, die den eingesessenen Katholiken übel wollten, sie der Intoleranz beschuldigten, auf die Religion des Königs bauend sich größere Gewalt gegen die Katholiken anmaßten, sich erhaben dünkten, weil auch der König Nichtkatholik sei, ja sich nicht scheuten, zum alten Grundsatz zurückzukehren: *ejus est religio, cuius est regio*. So hatten die Katholiken viele Gründe, unterwürfig zu gehorchen, damit sie nicht durch Widerspruch und Berufung auf alte Freiheit noch größere Gehässigkeit hervorriefen. Und so glaubten sie, alles geduldig ertragen und den Zeitumständen weichen zu müssen, wenn sie nur das Wesentliche der katholischen Religion und die freie Ausübung sich bewahrten . . . (Der preußische König) glaubt sich vor Gott berufen, die Religion der Protestanten zu befördern. Er ist persönlich fromm und religiös und hält die Augsburger Konfession für die allein wahre; darum möchte er mit ihr alle Menschen vereinen. Da dies mit Gewalt nicht erreicht werden kann, sucht er durch indirekte Machinationen sein Ziel zu erreichen. Und es ist sonnenklar, daß dazu die gemischten Ehen und die Leitung der Studien an den Gymnasien besonders beitragen sollen — *Domine Deus, quidquid ordinas ad salutem nostram ordinas*. Ne, quaesio, ecclesiam tuam deseras⁸.

Die preußische Handlungsweise mußte Hommer sehr zu Herzen gehen und betrüben, besonders weil er ausgesprochen friedliebend und tolerant war. Am 20. April 1828 schrieb Schillers Sohn Ernst aus Trier, wo er damals als Landgerichtsrat wirkte, an Karoline von Wolzogen:

„ . . . Es ist nicht zu leugnen, daß der Ton in der Religion hiesiger Bewohner von dem Eifern gegen den Protestantismus sehr entfernt ist. Das hat zur Folge, daß die Protestanten den Bischof verehren. So ist es gelungen, in einer Stadt, die sonst die Wiege echter oder vielmehr fanatischer Katholizität war, einen Geist der Toleranz zu finden . . .“⁹.

Am 17. August 1825 wurde die Deklaration von 1803 auf die 1815 neu erworbenen Provinzen Rheinland und Westfalen ausgedehnt. Sie wurde noch dadurch verschärft, daß die Geistlichen angewiesen wurden, den Verlobten kein Versprechen hinsichtlich des Glaubensbekenntnisses der Kinder mehr abzuverlangen. Außerdem seien die früher in dieser Hinsicht eingegangenen Verpflichtungen als unverbindlich anzusehen. Die Oberhirten des rheinisch-westfälischen Gebietes sahen sich darum vor eine sehr schwere Aufgabe gestellt. Einerseits wollten sie nicht von der hergebrachten Praxis der Kirche abgehen, andererseits erkannten sie die großen Schwierigkeiten, die durch eine Mißachtung der staatlichen Bestimmungen heraufbechworen wurden.

Hommer, der ursprünglich vor hatte, ein Zirkular an die Pfarrer zu erlassen, legte es wieder zu den Akten¹⁰ und begnügte sich damit, den Pfarrern bei gelegentlichen Anfragen eine Antwort zu erteilen. Er glaubte dadurch am besten den Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen. Die Antwort lautete in den meisten Fällen wie die an den Kantonspfarrer Baumgarten in St. Goar (18. 6. 1827):

„Das Versprechen, die Kinder katholisch erziehen zu lassen, darf nicht mehr gefordert werden, indem es ohnehin ohne Wirkung ist, weil der Handhabung des Vertrages keine Assistenz vom weltlichen Arme geleistet wird. Da es hingegen in der berührten Kabinettsorder den Eltern überlassen sein soll, sich über die religiöse Erziehung ihrer Kinder zu einigen, so hat der katholische Geistliche das Brautpaar nur zu befragen, wie es unter sich hinsichtlich der religiösen Erziehung einig geworden sei. Fällt die Erklärung dahin aus, daß es übereingekommen, die Kinder beiderlei Geschlechts katholisch erziehen lassen zu wollen, so ist ohne weiteres mit der Kopulation voran zu fahren, fällt die Erklärung anders aus, so ist den Brautleuten in aller Bescheidenheit zu eröffnen, daß ihren Pfarrern die Hände gebunden seien, sie zu trauen, daß ihnen aber offen stehe, die Trauung vor dem evangelischen Geistlichen vorzunehmen. In keinem Fall sind aber die Proklamationen zu verweigern, da sie kein *actus sacramentalis* sind. Fällt die Erklärung nicht nach

⁸ *Meditationes* Bl. 95—97.

⁹ G. Kentenich, *Geschichte der Stadt Trier* (Trier 1915) 805.

¹⁰ *DiöArchiv* Bl. 95.

Wunsch aus und entdeckt sich kein Hindernis, so ist der Proklamationschein, ohne förmliche dimissoriales, und wenn sonstiges Hindernis vorliegt, mit Anführung des Hindernisses zu erteilen¹¹.

Erst 1827 versandte Hommer nach Beratung mit dem Geistlichen Rat ein Zirkular als allgemeine Anweisung an die Pfarrgeistlichkeit mit ähnlichem Inhalt¹². Er übergab die Anweisung auch dem Professor für Moraltheologie, Franz Boner, damit er sie zur Unterweisung des letzten Kursus der Theologen benütze. Am 2. Juli 1829 teilte ihm Hommer auf eine Anfrage mit, daß sie noch in Geltung sei¹³. Schwierigkeiten bestanden besonders mit amtlichen Dienststellen, in erster Linie mit der preußischen Militärbehörde. Das Armeekorps-Kommando in Koblenz erließ mehrere Befehle, daß bei Mischehen die Kinder stets nach der Konfession des Vaters zu erziehen und die Militärpersonen aufgefordert seien, „nicht allein solche Fälle, in welchen von Beichtvätern in den Familien gesetzwidrig dahin gewirkt wird, die aus gemischten Ehen entsprungenen Kinder dem Glauben des Vaters abwendig zu machen und sie der Kirche der Mutter zuzuführen, sondern auch die bereits hic und da vorgekommenen Fälle auf vorschriftsmäßigem Wege der unterzeichneten Behörde ungesäumt zur Kenntnis zu bringen, in welchen katholische Geistliche einer Glaubensgenossin, welche einen evangelischen Soldaten heiraten will, die Trauung versagt, wenn sie sich nicht verbindlich macht, ihre Kinder in der katholischen Kirche zu erziehen.“ (Tagesbefehle vom 9. Mai 1827; 18. Juli 1827; 17. Dez. 1827; 4. Mai 1828)¹⁴ Diese Beschwerden wurden gesammelt und dem Ministerium übergeben, das sie dann durch das Konsistorium in Koblenz dem Bischof Hommer übersandte. Dieser sah sich jedesmal genötigt, den Fall zu untersuchen. Der Militärbehörde teilte er mit, daß er den in Frage kommenden Pfarrern entsprechende Weisung erteilt habe, gemischten Ehen keine Hindernisse in den Weg zu legen, „daß sie jedoch nur in dem Fall die Kopulation würden vornehmen dürfen, wenn das Brautpaar sich freiwillig erkläre, die Kinder in der katholischen Religion erziehen zu lassen“.

In dieser schwierigen Lage versuchten die rheinischen Oberhirten zunächst durch schriftliche Eingaben die Berliner Regierung umzustimmen und eine günstigere Lage für die Katholiken herbeizuführen. Am 7. November 1825 richtete die Bischöfliche Behörde in Münster eine Immediateingabe an den König¹⁵ und am 11. November des gleichen Jahres schrieb in der gleichen Angelegenheit Erzbischof Spiegel an das Kultusministerium¹⁶. Der Delegat in Ehrenbreitstein und der Apostolische Vikar in Paderborn machten den Vorschlag, eine gemeinsame Eingabe an das Kultusministerium zu richten. Nur Hommer glaubte, es sei besser, „bei dem bisherigen Verharren (d. h. der alten kirchlichen Praxis) nur mit noch größerer Bescheidenheit stehen zu bleiben“, und keine Gegenvorstellungen zu machen, wie Generalvikar Cordel und das Kommissariat in Ehrenbreitstein es wünschten. Er billigte natürlich ihren Standpunkt, er sei ihm aber „zur Zeit zu voreilig, indem eines zu hoffen sei, daß die Sache ebenso, wie 1816 und 1819 auf sich werde erliegen bleiben . . .“, wie er in einem Schreiben an Erzbischof Spiegel betonte¹⁷. Er sprach sich deshalb auch gegen eine gemeinsame Eingabe an den König aus. Das gleiche tat dann Spiegel in einem Schreiben an den Kapitelsvikar in Paderborn und in der Rückantwort an den Bischof von Trier. Wohl hielt er es für richtig, daß man einzeln an das Kultusministerium schreibe¹⁸, was auch geschehen ist.

So zog sich der stille Kampf mehrere Jahre hin. Die Bischöfe suchten ihre kirchliche Haltung zu wahren und doch die protestantische Regierung nicht zu reizen.

¹¹ DiöArchiv B III 9, 7 Bd. 10 Bl. 2.

¹² DiöArchiv Blattau, Stat. synod. VIII 104.

¹³ DiöArchiv B III, 5,6 Bl. 81–83.

¹⁴ DiöArchiv B III 9,7 Bd. 10. Bl. 1.

¹⁵ DiöArchiv Bl. 98.

¹⁶ DiöArchiv Bl. 99.

¹⁷ DiöArchiv Bl. 101.

¹⁸ DiöArchiv Bl. 104 u. 105.

Ihr Kampf war erschwert, weil die Berliner Regierung auf die Diözesen im Osten Preußens hinweisen konnte, wo man keine Schwierigkeiten gemacht habe.

Dort herrschte tatsächlich eine mildere Praxis, indem die Kautelen nicht gefordert wurden. Außerdem richtete man sich nach den Bestimmungen der sog. „Benedictina“ und der „schlesischen Formel“. Nach der *Declaratio Benedictina* (Authentische Erklärung Benedikts XIV. durch die Bulle *Matrimonia* vom 4. 11. 1741), die als Norm für alle späteren Erklärungen diente, sollten in den Generalstaaten, d. i. den vereinigten niederländischen Provinzen, die ohne die tridentinische Form geschlossenen Ehen der Akatholiken unter sich und mit Katholiken gültig sein^{18a}. — Die schlesische Formel gewährte den Bischöfen die Vollmacht, bei gemischten Ehen auch von anderen noch bestehenden Ehehindernissen (einer weiteren Verwandtschaft) zu dispensieren. Dadurch brauchten die Dispensgesuche für diese Hindernisse nicht nach Rom zu gehen. Und die Bischöfe, die im allgemeinen gemischte Ehen selbst dispensierten, konnten dann auch in diesen Fällen die Forderung der Kautelen vermeiden, während sie von Rom aus bei Dispensgenehmigung immer gefordert wurden^{18b}.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Erzbischof Spiegel, so wie auch Hommer die vor dem protestantischen Pfarrer abgeschlossene Ehe für gültig hielten. Letzterer berief sich als Begründung dazu auf noch ältere kirchliche Erklärungen und Ansichten bedeutender Gelehrten, so auf eine Äußerung der *Congregatio propagandae fidei* vom Jahre 1633 und die Lehren des bekannten Rechtsgelehrten Johannes Vinzentius Gravina († 1718) in seinen *Institutiones canonicae*, die 1832 in Rom neu gedruckt worden waren. Er nannte sie auch dem Papste gegenüber in seiner Eingabe am 16. April 1828 (S. Anm. 29).

Es ist darum nicht verwunderlich, daß Erzbischof Spiegel sowie auch Hommer die vor dem protestantischen Pfarrer abgeschlossene Ehe für gültig hielten. Letzterer vertrat darum auch einen milderen Standpunkt in der Frage, ob man dem in einer solchen Ehe lebenden Katholiken im Bußsakrament die Lossprechung geben könne. In seinen *Meditationes* kommt er nach längeren Erörterungen über das Für und Wider zu diesem Schluß:

„Die eingegangene Ehe ist gültig. Die begangene Sünde ist nicht reserviert. Sie ist nicht so beschaffen, daß sie nicht geheilt werden könnte. Wenn die Frau es wahrhaft bereut, die Ehe eingegangen zu haben, wenn sie sich alle Mühe geben will, die Kinder in der katholischen Religion zu erziehen, wenn sie ein katholisches Leben zu führen verspricht und so den Mann und die Kinder für die katholische Religion zu gewinnen vermag, kann der Priester, wenn er es für gut hält, die Absolution wohl für eine Zeitlang verschieben, damit sie im guten Vorsatz bestärkt werde und die Folgen ihrer unbesonnenen Ehe besser einsieht, aber für immer die Absolution zu verweigern, wäre ungerecht und dem milden Geiste der Kirche zuwider. — *Domine Deus miserere fidelium tuorum, qui animo sincero indulgentiam tuam poscunt.*“¹⁹

In seinen „*Meditationes*“ beantwortet Hommer ferner die Frage, ob man den Forderungen der preußischen Regierung in der Frage der gemischten Ehen nachgeben solle. Er sagt:

„Die Bischöfe sollen immer wieder das System und Prinzip verteidigen, Brautleute verschiedener Konfession könnten nur nach katholischem Ritus getraut werden, und nur wenn der nicht katholische Teil die Versicherung gibt, daß die Kinder beiderlei Geschlechts in der katholischen Religion erzogen werden. Wenn die Königliche Majestät noch strengere Gesetze erläßt, ja wenn sie droht, sie werde alle, die sich ihren Gesetzen widersetzen, von ihren Bischofsstühlen entfernen, dann müssen sie doch bei aller Unterwürfigkeit darauf bestehen, daß es ihnen nicht erlaubt sei, von der allgemeinen Gewohnheit der Kirche abzuweichen, was auch immer andere Bischöfe Gegenteiliges tun sollten.“

^{18a} Lex Theol Kirche 2,137; Text des Breve in DiöArchiv Bl. 1.

^{18b} A. Franz, Die Gemischten Ehen in Schlesien (Breslau 1878) 57 ff.

¹⁹ *Meditationes* Bl. 104.

„Gleichwohl sollen die Bischöfe ihre Pfarrer unterrichten, in diesen Fällen nicht diktatorisch und unhöflich vorzugehen, sondern die erwähnte Erklärung in rücksichtsvoller Weise zu fordern. Wenn dann die Erklärung in klaren Worten vom nichtkatholischen Bräutigam verweigert wird, sollen die Pfarrer die Brautleute in anständiger Form entlassen und ihnen sagen, es sei ihnen nicht erlaubt, der Ehe zu assistieren. Wenn hingegen die Erklärung des nichtkatholischen Teiles zweifelhaft und bedingt ausgesprochen wird, soll der Pfarrer fortfahren, als ob er nicht richtig verstanden habe, die Erklärung als absolut gegeben hinnehmen und die Ehe in Gottes Namen einzusegnen, und zwar aus diesen Gründen: 1. weil wir auf diese Weise sehr viele mit der Kirche versöhnen, 2. für das Gewissen des katholischen Teiles am besten gesorgt ist, 3. der Zorn des Königs am wenigsten erregt wird, 4. die Versprechungen nicht mit Gewalt erpreßt und der Stand der Dinge nicht geändert werden kann, 5. der Friede der Kirche und 6. schließlich das Prinzip der Kirche am besten gewahrt wird, so daß, mögen andere Zeiten kommen, gesagt werden kann, man sei nicht vom Prinzip der katholischen Kirche abgewichen, sondern habe es bewahrt.“²⁰

Ähnliche Ausführungen machte Hommer gegenüber dem Ministerium in Berlin²¹. Er wies aber auch zugleich darauf hin, er könne unmöglich weiter gehen, wolle er sich nicht um alles Vertrauen bei seinen katholischen Diözesanen bringen²². Schon auf das Circular vom 3. Juli 1827 hin hatte Pfarrer Torsch von Trier-St. Gangolf starke Bedenken gegen die bedingungslose Genehmigung der Ausrufungen geäußert²³. Er und mehrere andere Geistliche meldeten auch Widerspruch gegen seine sonstige milde Praxis in der Mischehenfrage an. Hommer schreibt an anderer Stelle selbst darüber:

„Wenn diese Männer Anstoß nehmen, so ist es die Diskretion, die Gelassenheit, der milde Sinn, die Geduld, die Liebe, die ich ihnen den Protestanten gegenüber anempfehle. Dies offenbart sich am stärksten in ihrem Gegensatz zu meinen Anweisungen über die gemischten Ehen. Wenn wir auch eines Sinnes sind, daß derartige Ehen nicht eingesegnet werden können, wenn nicht vorher die Brautleute zugestimmt haben, die Kinder in der katholischen Religion zu erziehen, so haben wir doch die Pfarrer belehrt, diese Erklärung nicht nach dem Buchstaben (strikte) zu nehmen, sondern mit einer solchen zufrieden zu sein, mit der dieser Punkt nicht so übergangen ist, daß sie als zustimmend, beschränkend und vortäuschend (*complexa, restricta vel simulata*) angesehen werden könnte. Der Beweggrund zu diesem Vorgehen ist die Bewahrung des Prinzips der katholischen Kirche. So kann man andere Zeiten abwarten. Denn da wegen der in hiesiger Gegend immer mehr zunehmenden Anzahl von Protestanten bei der menschlichen Schwäche die Mischehen nicht mehr zu verhindern sind, halten wir es für besser, daß derartige Ehen, deren katholischer Teil meistens Frauen sind, nach katholischem Ritus geschlossen werden, als wenn wir durch Verweigerung der Trauung die Frauen dem Zweifel aussetzen, ihre Ehe sei nicht genügend legitim, und sie dadurch, nach Übertretung eines Gebotes bezw. Rates der Kirche, zur Ansicht verleiten, sie seien auch zu anderen kirchlichen Geboten nicht mehr verpflichtet, und wir sie so zur Annahme der Religion des anderen Ehegatten geneigter machen. Das möchten wir vermeiden. Vielmehr wollen wir, daß die Frauen, wenn sie auch unsern Rat nicht befolgt haben, trotzdem noch an der katholischen Religion festhalten. Das ist meine Absicht, mein Bestreben, mein Wunsch . . . Freilich, diese Männer, die sich allein für orthodox und uns für Protestanten oder Förderer des Protestantismus halten, haben eine andere Ansicht. Dominus Deus, utinam te omnes ex vero corde, sine omni additione eorum, quae conscientias onerant, adorent, ut sic vera religio in te et Jesum Christum filium tuum conservetur.“²⁴

Bischof Hommer schien zunächst mit seiner hinzögernden Methode Recht zu haben. In der ersten Zeit blieb es ruhig, obwohl die katholischen Geistlichen in der alten Praxis weiterfuhren und nur nach dem Versprechen der katholischen Kinder-

²⁰ Meditationes Bl. 105.

²¹ DiöArchiv Bl. 125.

²² DiöArchiv Bl. 135 u. 136.

²³ DiöArchiv Bl. 128.

²⁴ Meditationes Bl. 123.

erziehung der Ehe assistierten. Als aber 1827 Hommer für den Pfarrer Franz Anton Fischer in Konz zu dessen 50-jährigem Priesterjubiläum eine Auszeichnung beantragte, wurde dies nach Rücksprache mit dem König von dem Minister abgelehnt, bis die Angelegenheit der gemischten Ehen, worüber man neuerdings noch Beschwerde geführt habe, beendet sei (28. April 1827)²⁵. Protestantische Kreise hatten keine Ruhe gelassen. Dazu gehörte auch das Generalkommando in Koblenz, wodurch sich der Oberpräsident veranlaßt sah, bei Hommer vorstellig zu werden und Abänderungsvorschläge zu machen, die vom Konsistorium in Koblenz ausgingen, darunter der Vorschlag, daß bei gemischten Ehen der Pfarrer des Bräutigams die Trauung vornehmen solle. Natürlich gingen die rheinisch-westfälischen Bischöfe nicht darauf ein. Hommer schrieb zwar an seine Mitbischöfe, es sei fast das beste, wenn es so käme; denn wenn der Bräutigam katholisch sei, würde die Trauung sowieso in kirchlicher Form gehalten werden; wenn aber der Bräutigam protestantisch sei und dadurch die Trauung nur vor dem protestantischen Prediger stattfinden dürfe, hätte das bestimmt zur Folge, daß derartige Ehen seltener würden, weil die katholischen Mädchen solche Bekanntschaften weniger begännen, weil ihnen von vornherein bekannt sei, daß sie nur protestantisch getraut werden könnten²⁶.

Als die Regierung einsah, daß sie in der Frage der gemischten Ehen mit den Bischöfen nicht in Übereinstimmung kommen könne, versuchte sie es in Rom. Der Geschäftsträger Bunsen hatte ihr Hoffnung auf einen günstigen Ausgang gemacht. Sie wandte sich an die Bischöfe und erlaubte ihnen, die Angelegenheit in Rom klären zu lassen. Hommer erhielt vom König ein Kabinettschreiben vom 27. Februar 1828. Es war von einem Brief des Kultusministers begleitet (10. März 1828)²⁷. Hommer antwortete dem König und gab ihm dabei zugleich Zusicherungen in zwei strittigen Punkten, daß nämlich in seiner Diözese das Aufgebot für Brautleute verschiedener Konfession stets gegeben werde, ferner daß die Absolution einem katholischen Ehegatten deshalb nicht mehr verweigert werde, weil er evangelisch getraut sei²⁸, eine Handlungsweise, die nur zu verstehen ist, weil Hommer diese Ehe für gültig hielt, keine Exkommunikation annahm und davon überzeugt war, daß die Frau an dem Zustand nichts mehr ändern könne (vgl. oben S. 81). Im übrigen zeigte Hommer wenig Begeisterung für den Plan der Regierung. Er wußte, wie wenig zwischen den Grundsätzen seiner Kirche und der damaligen staatlichen Mischehenpolitik Preußens in Wahrheit ein Ausgleich möglich sei.

Die Regierung schickte, um die Bischöfe in ihrem Sinn zu beeinflussen, Schmedding zu ihnen. Dieser meldete am 21. März Hommer seine baldige Ankunft, um mit ihm über die Angelegenheit der gemischten Ehe Rücksprache zu nehmen. Er traf am 15. April abends in Trier ein. Anderntags legte ihm Hommer das zur Absendung an den Papst vorbereitete Schreiben vor. Schmedding brachte einige Änderungen an und nahm dann das für den Papst fertiggestellte Schreiben zur Weiterbeförderung mit²⁹. Er reiste am 17. April wieder ab.

Das Schreiben, das Hommer als Antwort auf die Bitte, sich nach Rom zu

²⁵ DiöArchiv Bl. 124.

²⁶ DiöArchiv Bl. 129.

²⁷ DiöArchiv Bl. 144 u. 145; vgl. über den Inhalt Heinrich Schrörs, Die Kölner Wirren (Berlin und Bonn 1927) 121; Roskovany II 149a und b, 177—183.

²⁸ DiöArchiv Bl. 152.

²⁹ Das Schreiben hat folgenden Wortlaut: Sanctissime Pater! Cum in australibus regni Borussiae provinciis, id quod fama constat, matrimonii mixti proclamatio et benedictio nullis de liberorum religione clausulis sit adstricta, gubernium a nobis Coloniensis provinciae episcopis constanter et magna vi exigit, ut eandem disciplinam in dioecesis nostris adoptemus. (Praetendit nempe connubii jus deberi Augustanae confessioni addictis non solum vigore pacis Guestphalicae, sed etiam ex foedere a Germaniae principibus anno 1815 Vindobonae inito, quo utriusque religionis consortibus mutua et exacta publici privatique juris paritas sit asserta.) Latere non potuit Sanctitatem Vestram Regis mandatum de 17. Aug. 1825, actis publicis insertum,

wenden, an den Minister in Berlin richtet, zeigt, daß er des Kampfes müde war und weitgehend nachgeben wollte. Man sieht aus ihm aber auch, daß gegen eine milde Praxis in der Diözese starke Widerstände waren. Er schrieb am 17. April 1828:

„Nachdem ich die Anzeige an den römischen Stuhl wegen den gemischten Ehen entworfen hatte, traf eben der Geheime Oberregierungsrat Schmedding hier ein. Da dieser derselben seinen Beifall bezeugte, ließ ich sie sogleich expedieren und gab sie ihm mit, indem er heute von hier abreiste. Indessen finde ich mich doch veranlaßt, noch einige Stellen in Hochdero Verehrl. Schreiben vom 10. März l. J. Nr. 205 zu erwähnen, die vielleicht erwogen zu werden verdienen. Ich glaube, daß viele Geistliche, besonders in den Provinzen Schlesien und Preußen die gemischten Ehen als einen Gegenstand der Lehre, nicht der äußerlichen Kirchenzucht betrachten. Und es ist hier auch so, daß die meisten Geistlichen jene Ehen als einen Gegenstand der Lehre ansehen; aber eben deswegen, weil die Unzulässigkeit der gemischten Ehen Lehre der Kirche sei, sagen sie, dürfe die Kirchenzucht ihnen nicht die Hand bieten; was die Kirche mißbillige, dürfe nicht kirchlich vollzogen werden. Es gibt Pfarrer, die so sehr an diesen Grundsätzen hängen, daß, wenn ich ihnen befehlen würde, eine gemischte Ehe unbedingt einzusegnen, sie zuverlässig meinen Befehl als unzulässig nicht beachten würden. Doch nicht allein Pfarrer gibt es von solchen Gesinnungen, sondern ein großer Teil von Katholiken und bei weitem der größte Teil denkt so. Eure Exzellenz bitte ich daher, mir es nicht zur Ungnade aufzunehmen, wenn ich es mir zur Pflicht rechne, Hochdieselbe mit den Gesinnungen des hiesigen Volkes bekannt zu machen. Da S. Königliche Majestät bei dem Antritt der Regierung hiesiger Provinz die heilige Versicherung gegeben, die Landesreligion und ihr bestehendes Herkommen ungeschränkt und aufrecht zu erhalten, so sehen die meisten bei der ohnehin täglich zunehmenden Anzahl der Evangelischen, wenn auch noch die unbedingte Einsegnung der gemischten Ehen dazu kommt, in welchen die Kinder nach der Religion des (gewöhnlich) evangelischen Vaters erzogen werden sollen, dieses Ergebnis als eine geflissentliche Verbreitung der evangelischen und als eine allmähliche Unterdrückung der katholischen Religion an. Laute Klagen und Aufruhr werden zwar darüber nicht entstehen: denn das Volk ist durch die Wunden des Krieges, die es noch fühlt, zu sehr gedemütigt. Aber an Klagen im stillen wird es nicht fehlen, und die Liebe der Untertanen zur Monarchie wird dadurch gewiß nicht erzielt werden. Da Religion eine Angelegenheit des Herzens ist, auf welche sich nicht durch Gewalt, sondern nach und nach durch Belehrung einwirken läßt, so werden Ew. Exzellenz wohl selbst erkennen, wie schwer es mir ist, wenn ich mich nicht bei meinen Diözesanen um alles Vertrauen bringen will, ohne welches ich zuletzt nichts Gutes mehr wirken kann, der Allerhöchsten, obgleich noch so gut gemeinten Absicht Seiner Majestät zu entsprechen.

quo [sub gravissimarum poenarum comminatione clerici] (parochi) prohibentur, ne de liberorum educatione promissiones exigant; liberos in paterna religione educandos esse statuitur; patri vero, ut ab hac regula [si] recedere possit permittitur. Cessavit ex hoc tempore promissionum, quae Regi displicuerat, exactione; sed una cum ea matrimoniorum istorum benedictio, nisi forsans sponsus et sponsa sponte declarassent, sese de liberorum educatione catholica consensisse. Unde lites novae sunt natae et mandatum de 1825 expectationi regiae non satisfacit. Repulsi enim a parochis catholicis contra mandatum regium injuriam sibi inferri quaesti sunt. Alii (a ministro acatholico matrimonialiter conjuncti confessariis suis catholicis vexam intulerunt asserentes, absolutionem sibi ob id esse denegatam.) [a concionatore evangelico matrimonialiter conjuncti, confessariis catholicis de absolutione ob id sibi denegata vexam intulerunt]. Longum foret, (Sanctissime Pater), offensionem et taediorum seriem enarrare, quae ex hac contentione originem sumpserunt, et quarum finis, nisi Sanctitatis Vestrae accesserit interventio, vix expectari potest. Ea de causa magno mihi solatio fuit, quod ipse Rex serenissimus per litteras me hortatus est, sedem ut adirem apostolicam, eique integrum rei hujus statum clare et instanter exponerem. Et profecto nihil nobis praesulibus optatius, nihil ecclesiis nostris contingeret utilius quam si ista contentio ad salutarem, aequum et bonum exitum posset adduci. Rei statum paucis, Sanctissime Pater, nunc exponam. In dioecesi mea Trevirensi matrimonii mixti benedictio conditioni illi, quae displicuit: scilicet de liberis in catholica fide educandis, regulariter est alligata. Dantur tamen, [prout puto], (ad utramque Rheni ripam) [in transrhenano] aliqua loca, ubi exceptionis jure contrarium anti-

Darum war immer mein Wunsch, S. Königl. Majestät möchten geruhen, diesen Gegenstand auf sich liegen zu lassen. In die Zukunft, wenn einmal die noch lebenden, bejahrten und an die alte Ordnung der Dinge gewohnten Geistlichen durch jüngere, die immittels mit der preußischen Gesetzgebung vertrauter werden, ersetzt sein werden, und überhaupt das Volk sehen wird, daß kein anderer Weg zur Erhaltung des Friedens übrig ist, als dem Drang der Zeiten nachzugeben, wird sich diese Angelegenheit von selbst ausgleichen. Wenn es in Schlesien und Preußen anders ist, so kann ich mir doch nicht vorstellen, daß es immer so gewesen sei. Wenn noch im Jahre 1745 auf der Synode zu Kulm eine gehärfte Verordnung gegen die gemischten Ehen ergangen ist, so ist diese doch gewiß nicht in den ersten Jahren ohne Wirkung geblieben. Sehr wahrscheinlich hat sich erst in der Folge die Sache anders gestaltet, nachdem man durch die Erfahrung belehrt worden ist, daß bei der Menge der gemischten Ehen alle Vorsichtsmaßregeln überflüssig und die ehelichen Verbindungen ohne Unterschied nicht mehr zu hindern seien. So ist es wahrscheinlich gegangen, ohne daß ein unmittelbares Einwirken von oben oder Zwangsmittel nötig gewesen wären. Und so wird es auch allmählich in der hiesigen Provinz gehen. Schon wirklich sind die Fälle, welche Reibungen veranlassen, sehr selten geworden. Täglich finden gemischte Ehen statt. Bei den meisten sind die Brautleute darin einig, daß die Kinder katholisch erzogen werden sollen, sie werden daher auch nach katholischem Ritus getraut, und dennoch werden die Kinder in der Folge nicht katholisch erzogen. Viele, die sich vor der Ehe über die Erziehung der Kinder nicht einigen konnten, werden evangelisch getraut, und die Kinder werden doch katholisch erzogen. Solche häufigen Fälle werden es von selbst herbeiführen, daß man nach und nach, weil man einsehen wird, daß kein Mittel übrig ist, die Absicht der Kirche durchzusetzen, den gemischten Ehen die Einsegnung ohne Unterschied erteilen wird. Da diese Folge zuverlässig vorausszusehen ist, hätte ich gewünscht, daß man dieser Angelegenheit, ohne vieles Aufsehen zu erregen, ihren natürlichen Lauf gelassen hätte. Ich habe jedoch nach dem Allerhöchsten Willen Sr. Majestät meine Vorstellung an den päpstlichen Stuhl mit der größten Bereitwilligkeit gefertigt und ich werde mich freuen, wenn hierdurch das vorwallende Hindernis mit einem Male gehoben wird.

Was die den nur evangelisch getrauten katholischen Eheleuten versagte Absolution betrifft, deren Ew. Exzellenz auch in ihrem höchstverehrlichen Schreiben erwähnen, so nehme ich kein Bedenken, zu behaupten, daß dergleichen Angaben nur von übel Gesinnten zur Verunglimpfung der katholischen Religion aufgestellt werden. Ich bin überzeugt, daß alle Geistlichen der hiesigen Diözese den Grundsatz haben, aus jener Ursache nie die Absolution zu versagen, und gerade diejenigen, denen es zur Last gelegt war, haben mir, da ich sie zur Verantwortung auffordern ließ, auf ihr priesterliches Wort versichert, daß sie nie hieran gedacht hätten. Zwar

quitis obtinet. Conciliorum decreta et summorum constitutiones pontificum pie veneror, easdemque violari adhuc non sum passus. Sed an sine magno ecclesiae detrimento diutius omnino sustineri possint dubito. Verba in mente sunt Jani Vincentii Gravinae, in libro suo Inst. Jur. can. qui Romae typis exscriptus est ita disserentis: «Nuptiae inter catholicos et haereticos, ut si haereticus catholicam ducat, quamvis crimine non careant, ideoque poenis subiciantur, tamen minime dirimuntur. Imo sacra congregatio propagandae fidei anno 1633 censuit, ut in locis, ubi haeresis invaluerit, hujusmodi matrimonia dissuasione potius, quam poenis sint interdicenda.» Haec quantopere ad nos pertineant, qui potentissimi principis acatholici regnum incolimus, non est cur fusius exponam (praesertim cum matrimonia mixta in hac, qua vivimus, rerum publicarum conditione prorsus sint inevitabilia). Caeterum nihil ausus proponere totam hanc causam Vestrae Sanctitatis sapientissimo piissimoque iudicio humillime submitto. Qui post pedum oscula persisto. Sanctitatis Vestrae. Dabam Treviris die 16 Aprilis 1828» — DiöArchiv Bl. 154a — Die in eckigen Klammern gesetzten Worte gehören zum ursprünglichen Wortlaut, die in runden Klammern sind die Modifikationen Schmeddings. Das Datum „die 16. Aprilis 1828“ weist die Handschrift des Generalvikars Günther auf. — Der Zusatz von der Unvermeidlichkeit der gemischten Ehen wurde auf Wunsch Schmeddings hinzugefügt. Vgl. dazu Bastgen 47. — Über den erwähnten Rechtsgelehrten Johannes Vincentius Gravina und seine Institutiones canonicae vgl. oben S. 81 und Wetzer und Welte's Kirchenlexikon² (Freiburg 1888) 5, 1045.

haben einige katholische Frauen vorgegeben, daß ihnen die Lossprechung deswegen verweigert worden sei, weil sie mit evangelischen Männern von evangelischen Geistlichen getraut worden seien; allein es ist höchst wahrscheinlich, daß ihnen der katholische Geistliche, vielleicht wegen Gewohnheitssünden, die keine Besserung so bald erwarten ließen, die Absolution pflichtenhalber versagen mußte, und sie, um sich bei ihren Ehegatten nicht bloß zu geben, jenes andere Vorgeben erdichtet haben.

Eure Exzellenz bitte ich, diese meine Bemerkungen auf Hochdero verehrliches Schreiben, als Ausdruck meiner ungeschminkten Aufrichtigkeit, die ich Ew. Exzellenz schuldig zu sein mich verpflichtet achte, als einen Beweis meines zuversichtlichen Zutrauens auf Hochdero Gerechtigkeitsliebe, und als ein Zeichen der demütigsten Devotion anzusehen, womit ich zu bestehen die Ehre habe . . .³⁰

Zweifelsohne offenbart das Schreiben eine zu große Neigung Hommers zur Nachgiebigkeit. Zum mindesten brauchte er dem Minister nicht zu erklären, voraussichtlich werde der heranwachsende jüngere Klerus und das Volk mit der Zeit der preußischen Gesetzgebung mehr Verständnis entgegenbringen und einsehen, daß kein anderer Weg zur Erhaltung des Friedens übrig bleibe. Wenn Hommer auch lieber die strengere kirchliche Praxis beibehalten hätte, so hatte er doch, wie man sieht, die Hoffnung dazu aufgegeben. Er wollte bis zu einem gewissen Grade nachgeben. Zu seiner Entschuldigung muß man allerdings anführen, daß sowohl Dompropst Auer als auch Generalvikar Günther das Konzept seines Schreibens, wie man aus der Anmerkung ersehen kann, vor der Absendung durchgelesen und wohl auch gebilligt hatten. Außerdem war Hommer genau darüber unterrichtet, daß in den östlichen Diözesen Preußens seit langem die mildere Praxis allgemein herrschte, warum er sich nicht vorstellen konnte, wie man im Westen bei der Hartnäckigkeit des preußischen Systems die strengere Praxis durchhalten könne. Aus späteren Notizen ersieht man, daß Hommer die Verhältnisse im Osten genau kannte. Er machte sich Auszüge aus den Mitteilungen, die Schmedding von dort erhalten hatte³¹.

³⁰ DiöArchiv Bl. 155.

³¹ DiöArchiv Bl. 161 — Folgende etwas gekürzte — Auszüge notierte sich Hommer später:

- I. Martinus Dunin, Kapitelsvikar. Posen, 20. 1. 1830: „Attestatur eam esse in hac archidioecesi Posnaniensi praxim, quod matrimonia, quae a personis diversae religionis, nempe inter catholicos ex una et acatholicos ex altera parte contrahuntur, semper a parochis catholicis, dum et quando sponsa religioni catholicae sit addicta, in ecclesiis catholicis benedicantur, minime tamen ab iisdem personis exigatur, ut proles utriusque sexus ex tali matrimonio procedendo in religione catholica instituantur.“
- II. M. Siemiensky, Administrator von Gnesen, 21. 1. 1830: „utrum benedictio ab Ecclesia impartiat, quin de prolis ex tali matrimonio suscipiendae ad catholicam fidem educatione promissiones ullae exigantur, attestatur: non constare sibi de huiusmodi exactionibus in archidioecesi Gnesnensi. Proles ex mixto matrimonio genita secundum Patris religiosam confessionem educatur; nihilominus parentes aliquando inter se conveniunt de sua prole genita in hac vel altera religionis confessione educatione futura.“
- III. Johann Kriger, Generalvikar; Albert Pikahonsti und von Rantenberg, Konsultoren des Konsistoriums in Kulm. Pelplin. 22. 1. 1830: „testatur ab anno 1772 in dioecesi Culmensi non fuisse quidem in usu sponso mixtae religionis iurejurando adstringere, quod liberos e tali matrimonio nascituros in religione catholica educare debeant.“
- IV. J. Knauer, Generalvikar der Grafschaft Glatz, Habelschwerdt, 24. 1. 1830: „... a parochia catholica benedicatur, quin a parte catholica exigatur adimplatio proles in religione catholica educandi. Novit enim semper fidelis Clerus comitatus Glacensis, quemadmodum omnibus regis sui optimi mandatis, ita etiam mandato de 24. nov. 1803. morem gerere et filiali devotione obtemperare, etsi clerus iste cum ecclesia catholica matrimonia mixta minime approbet.“
- V. Olmütz, 22. 1. 1830: „Idem, ut supra n. II, attestor Franc. Carlus Lauffer, suae Em. imperialis et regiae celsitudinis D. D. archiducis Card. et archiepi

Obwohl Bunsen sich alle erdenkliche Mühe gab, in Rom zu erreichen, daß die im Osten geübte Praxis auf den Westen ausgedehnt werde, kam es nicht so weit. Papst Leo XII. beantwortete das Schreiben zwar nicht mehr, denn er starb bereits am 18. Februar 1829. Aber sein Nachfolger Pius VII. erteilte am Ende seines ersten Pontifikatsjahres eine Antwort durch das Breve vom 25. März 1830, die zwar an die Grenze des Möglichen ging, aber doch keineswegs den Wünschen der preußischen Regierung entsprach. Dem Breve folgte eine ergänzende Instruktion des Kardinals Albani vom 27. März 1830²², die zusammen mit dem Breve für die Kölner Kirchenprovinz ein eigenes Mischehenrecht schuf.

Über die Behandlung der Anfragen, über die eingehenden Beratungen in Rom und die endgültige Beschlußfassung sowie Herausgabe des Breve sind wir jetzt ausgezeichnet unterrichtet durch die hauptsächlich aus römischen Quellen schöpfende Arbeit von Josef Grisar, über die Allokution Gregors XVI. vom 10. Dezember 1837^{22a}. Die Arbeit bringt viel Neues über die bereits vorliegenden Arbeiten von Hubert Bastgen heraus^{22b} und kann auch verschiedene Ansichten von Heinrich Schrörs in seiner großen Publikation über die Kölner Wirren^{22c} richtigstellen.

Im Breve drückte Pius zunächst seine Mißbilligung der gemischten Ehen aus, die von den Päpsten nur ungern und ausnahmsweise unter bestimmten Gesetzen und Kautelen erlaubt worden seien, vor allem unter der Voraussetzung, daß der katholische Teil vom akatholischen nicht verführt, vielmehr dessen Bekehrung versucht werde, und daß die Kinder beiderlei Geschlechts katholisch erzogen würden. Es bleibe bestehen, daß Katholiken durch Vermählung mit Akatholiken wegen der damit verbundenen Gefahr für sich und die Kinder nicht nur die Kanones verletzen, sondern sich auch gegen die göttlichen und natürlichen Gesetze versündigten,

Olmucensis Consiliarius et per districum Silesiae regio borussicae commissarius.“

VI. Breslau, 28. 1. 1830: „... fere idem ac n. III. supra attestatur Vicariatus generalis Wratislaviensis.“

VII. Im Österreichischen, namentlich in Mähren und dessen Erzbischöflicher Provinz Olmütz geschieht die Trauung gemischter Ehen, der Mann mag katholisch, die Frau evangelisch, oder umgekehrt sein, immer vom katholischen Pfarrer; der evangelische Pfarrer kann aber als Zeuge dabei sein.

2. Ist der Mann katholisch, so werden alle Kinder katholisch, ist die Frau katholisch, so folgen die Töchter ihr in der Religion, die Söhne jener des Vaters. Es bedarf dazu keiner besonderen Erlaubnis. Katscher, 31. Jan. 1830. gez. Lauffer.

VIII. Ermland, Frauenburg, 4. 2. 1830: Ungefähr das nämliche wie nr. IV. oben bezeugt der Generalvikar von Ermland. Hinsichtlich der römischen Dispensen in gemischten Ehen schreibt der Administrator Siemien sky (s. oben nr. II) d. d. Gnesen, 29. März 1830: „intuitu clausularum, quae in dispensationibus apostolicis tum super altera parte ad catholicam fidem protrahenda, tum super prole in eadem fide educanda apponuntur abstineo ex eo, quod cum dispensationes apostolicae in forma commissoria quod tales casus editae relinquunt arbitrio et consentiae commissarii executionem; ego attenta lege civili et consideratis circumstantiis, ac eo, quod ex non admissa dispensatione, denegataque sponсорum ecclesiastica copulatione, scandala et sequelae ipsi religioni catholicae praejudiciosa enascerentur, arbitror, me posse ad executionem dispensationum procedere, clausulas sup-rascriptas minime attingendo.“

Dunin (supra N. I) schreibt d. d. Posen, 27. März 1830: „Die hiesige geistliche Behörde ist genötigt, diese Klausulen für nicht geschrieben anzusehen. Um aber durch die Kundmachung derselben den katholischen Teil in seinem Gewissen nicht zu beunruhigen, und allen möglichen Uneinigkeiten in der Ehe solcher Personen vorzubeugen, werden dergleichen Dispensbreven gewöhnlich zu den Akten genommen, und die Interessenten erhalten von hier eine ihren Bedürfnissen, und den Landesgesetzen entsprechende Ehedispen-s, die auf Grund der von Rom angekommenen erteilt wird.“ — Vgl. auch Anm. 6.

der Papst sich somit vor Gott und der Kirche verfehlen würde, wenn er die Bischöfe und Pfarrer zu einer Haltung ermächtigte, die auf eine unterschiedlose Billigung schließen ließe. Deshalb ermahne er sie, ihre Anstrengungen zur Fernhaltung der Gläubigen von solchen Ehen möglichst fortzusetzen. Darum sollten sie den Katholiken, besonders wenn es eine Frau sei, die eine Mischehe einzugehen beabsichtige, öfters, besonders vor der Hochzeit, über die kirchlichen Ehevorschriften unterweisen und sie auf die Schuld, die sie bei ihrer Übertretung auf sich nehmen, unterrichten, vor allem auch darüber, daß niemand außerhalb des wahren Glaubens selig werden könne, man somit bei nicht katholischer Erziehung gegen die Kinder grausam handle. Sollten diese Bemühungen aber nichts fruchten, so möge man, zur Vermeidung größerer Übel, über den katholischen Teil keine Zensuren verhängen, sondern der Ehe passiv assistieren und den Akt in das Ehregister eintragen, man solle sich aber jeder kirchlichen Zeremonie oder scheinbaren Billigung enthalten.

Über die Gültigkeit der Ehen bestimmte Pius, daß die ohne den katholischen Pfarrer bereits geschlossenen, zur Hebung des Ärgernisses und zur Herbeiführung einer allgemeinen Regelung von den Bischöfen saniert werden könnten, und daß die von jetzt ab einzugehenden auch ohne Wahrung der tridentinischen Form gültig sein sollten, die Kontrahenten aber zur Buße für ihre unerlaubte Handlung anzuhalten und an die Erfüllung ihrer Verpflichtungen, insbesondere in der katholischen Kindererziehung, zu erinnern seien. Die Vollmacht war nach der Instruktion Albanis jedoch nur auf fünf Jahre verliehen³².

Nicht ganz klar sprach sich das Breve über die Leistung der Kautelen aus. Es zählte zwar auf, was die Kirche früher getan und wovon sie auch jetzt nicht abgehen könne, aber es brachte nicht deutlich genug zum Ausdruck, wie man das Versprechen der katholischen Erziehung aller Kinder fordern müsse.

Bunsen schickte beide Schriftstücke in vier versiegelten Exemplaren für Köln, Trier, Münster und Paderborn nach Berlin. Von dort leitete man sie aber, unzufrieden mit dem Ausgang der Angelegenheit, nicht weiter an die Bischöfe, sondern hielt sie zunächst zurück. Sie gelangten doch in deren Hände. Dem Erzbischof von Köln, der darum gebeten hatte, sandte das Staatssekretariat das Breve durch Vermittlung des Münchener Nuntius. Durch diesen erhielt es wohl auch Bischof Hommer. Das Breve und die Instruktion liegen (allerdings ohne Präsentationsvermerk) bei den Trierer Akten. Das Breve trägt die eigenhändige Unterschrift des Papstes Pius VIII. Die Instruktion ist unterschrieben: J. Card. Albanus. Aus dem späteren Schriftwechsel zwischen Spiegel und Hommer weiß man, daß sie beide Schriftstücke besaßen und kannten.

In Berlin war man nach der Ankunft der päpstlichen Schreiben zunächst ratlos. Man wußte nicht, welche weiteren Schritte man unternehmen sollte, bis schließlich der König dem Zaudern ein Ende machte und in einer Kabinettsorder vom 27. Febr. 1831 Breve und Instruktion zurückwies. Darauf erteilte man Bunsen den Auftrag, in Rom Änderungen zu erreichen, die dieser in zwei Noten vom 13. Juli und 1. September dem Vatikan gegenüber genau bezeichnete^{33a}.

Besonders zwei Punkte waren es, die das Mißfallen des Königs erregten, nämlich die Warnung der Frauen vor den Mischehen und das förmliche Verbot der

³² Vgl. J. Schmidlin, Papstgeschichte der neueren Zeit I (München 1933) 489.

^{32a} Josef Grisar, Die Allokution Gregors XVI. vom 10. Dezember 1837, in: *Miscellanea Commemorativa Gregorio XVI = Miscellanea Historiae Pontificiae* voll. XIII e XIV (Roma 1948), vol. 2, p. 441—560.

^{32b} Hubert Bastgen, Die Verhandlungen zwischen dem Berliner Hof und dem Hl. Stuhl über die konfessionell gemischten Ehen, Paderborn 1936.

^{32c} Heinrich Schrörs, Die Kölner Wirren, Berlin und Bonn 1927.

³³ Breve und Instruktion im DiöArchiv Bl. 162 und 163. — Roskovany II 182 und 183, S. 234—245.

^{33a} Grisar S. 482.

kirchlichen Trauung beim Fehlen des Versprechens. Darum wollte man, wie man aus den Trierer Akten ersieht, aus dem Breve den Passus: „Juxta haec igitur . . . quam circa rem illud solummodo in nonnullis locis toleratum est“ durch den kurzen Satz ersetzen: „Quod si nonnullis in casibus paterna sacrorum pastorum studia in irritum cadere contingat, fiat, quod in nonnullis locis toleratum est.“

Gregor, der seinerzeit als Kardinal maßgeblich am Breve mitgearbeitet hatte und nach einem kurzen Pontifikat Pius VIII. (31. 3. 1829 bis 30. 11. 1830) am 2. Februar 1831 den Stuhl Petri bestiegen hatte, ließ sich als Papst aber auf Änderungen nicht mehr ein. Wenn auch Bunsen im September 1831 glaubte, der Papst sei infolge seiner Anregung „auf die Idee einer Modifikation, obgleich nicht ohne Schmerz und Widerwillen, eingegangen“³⁴, so stimmte diese Annahme nicht. Der Papst hatte genug zugegeben. Er blieb jetzt fest. Als die Berliner Regierung sich darüber endgültig klar geworden war, ging ihr Bestreben darauf, die Bischöfe zur Nachgiebigkeit zu bewegen.

Der Kultusminister beauftragte darum Schmedding, mit ihnen zu verhandeln und zu veranlassen, „sich darüber ebenfalls nur konfidentiell, aber bestimmt auszusprechen, ob sie, im Falle des Königs Majestät die Konzessionen, welche Rom angeboten hat, anzunehmen geruhen, sich buchstäblich an den Inhalt binden, oder nach dem Vorgang der Bischöfe in den östlichen Provinzen der Monarchie und anderen katholischen Bischöfen, die unter dem Szepter evangelischer Fürsten stehen, aus eigener Macht einen Schritt weitergehen, insonderheit die harten Vermahnungen der Bräute, welche der Gewährung der Assistentia passiva vorangehen sollen, meiden oder mildern und, wo nicht auf der Stelle, doch innerhalb bestimmter, nicht gar zu langer Zeit die kirchliche Trauung auch für den Fall gewähren wollen, wo keine Übereinkunft der Verlobten, daß alle Kinder in der katholischen Religion erzogen werden sollen, vorliegt . . . Die große Tatsache der Praxis der östlichen Provinzen, die nun schon über oder nahe an zwei Menschenaltern besteht . . ., ist ein schlagender Beweis, daß jene der christlichen Vorzeit angehörigen, unter ganz andern politischen Verhältnissen zustande gekommenen Kanones . . . in der preußischen Monarchie nicht durchgreifen können . . .“³⁵

Der Kölner Erzbischof lehnte jedoch entschieden ab, erklärte seinen unverbrüchlichen Gehorsam gegen die Anordnungen des Papstes und erörterte freimütig Gründe und Vorschläge zur Beseitigung der bestehenden Gegensätze (22. Sept. 1832)³⁶. Zugleich übersandte er eine Abschrift seiner Antwort an Bischof Hommer.

Auch bei ihm war Schmedding vorstellig geworden. Er war bestürzt. Mit Tränen erwiderte er dem Abgesandten des Staates, „es trage keine guten Früchte, daß der Staat diese Sache auf die Spitze stelle. Die Zeit sei bewegt, es könne darauf ein Unglück entstehen. Als Seiner Majestät zu besonderer Treue verpflichtet, müsse er darauf aufmerksam machen.“ Schmedding, der eigentlich ebenso dachte, suchte ihn jedoch zu beruhigen, indem er ihm klar machte, daß nach Andeutung des römischen Gesandten Rom eine abweichende Praxis zwar nicht billige, aber doch in etwa dulden werde, ja sie schon in Rechnung stelle. Außerdem habe er ja selbst nie recht geglaubt, daß die Stellung der Kautelen vor der Ehe allzu großen Wert für die Durchführung der späteren katholischen Kindererziehung habe³⁷. Aber Hommer blieb fest. Er lehnte in einem Schreiben an den Kultusminister (4. Oktober 1832) ebenso wie der Erzbischof von Spiegel die Vorschläge Schmeddings ab. Jedoch war

³⁴ DiöArchiv Bl. 166.

³⁵ DiöArchiv Bl. 169; Schmörs S. 132 ff.

³⁶ DiöArchiv Bl. 170.

³⁷ Johannes Heckel, Bischof Hommer von Trier und die Mischehenfrage: Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. 48. Kanon. Abt. (1928) 561.

seine Haltung damals nicht so fest wie die von Spiegel. Innerlich wurde er verzagt. Er scheint die Hoffnung aufgegeben zu haben, eine andere Praxis wie die im Osten durchhalten zu können. Allerdings muß man beachten, daß das Konzept des Schreibens nicht von ihm selbst entworfen ist, sondern von Dompropst Auer, der im Geistlichen Rat zu Trier die mildeste Ansicht in der Frage der gemischten Ehen vertrat³⁸.

Hommer schlug in dieser Stimmung auch Erzbischof von Spiegel Modifikationen vor³⁹, die seine weiche Art zeigen und durch die Veröffentlichung von Schrörs bekannt sind. Die gemischten Ehen bereiteten ihm viel Kummer. Man merkt, wie er nach vorübergehender Beendigung von Auseinandersetzungen mit dem Staate jedesmal sich freute, wieder eine Zeitlang Ruhe zu haben. Ein Mann, der seit seiner Kindheit gewohnt war, treu zur Kirche und zum Landesfürsten zu stehen, mochte diesen Kampf nicht. Das stets vorwärtsdrängende Preußentum mit seinem Protestantisierungsbestreben machte den stets gütigen Bischof müde und manchmal mutlos. Aber die Treue zur Kirche wollte er um keinen Preis aufgeben. Dies zeigte sich, als er hörte, daß der Bischof von Speyer unter Berufung auf ein Päpstliches Breve vom Jahre 1832 es ablehnte, Brautpaare auszurufen, wenn sie nicht vorher die katholische Kindererziehung versprochen^{39a}. Darum schlug er auch nach Aussprache mit dem Geistlichen Rat dem Erzbischof Spiegel ein gleiches Verfahren vor (12. Nov. 1833). Da dieser allerdings nicht seiner Meinung war, war er zufrieden.

So gingen sie auch gemeinschaftlich vor und kamen dem Ansuchen der Regierung entgegen, Berg-, Hütten- und Salinenarbeiter zur Ehe nicht auszurufen oder zu trauen, wenn dieselben nicht vorher eine Genehmigung der vorgesetzten Bergbehörde hatten, ferner „daß die katholischen Pfarrer auf der linken Rheinseite in den Fällen gemischter Ehen, wo sie die Einsegnung und Dimissorialien ablehnten, verpflichtet seien, eine Bescheinigung über die Forderung und Verweigerung des Dimissoriale auszustellen und zu erteilen, welche dann die Stelle des Dimissoriale vertraten, und den evangelischen Geistlichen zur Trauung berechtigte“⁴⁰.

(Ein weiterer Aufsatz über „Nachgiebigkeit und Widerruf Bischof Hommers“ folgt.)

³⁸ DiöArchiv Bl. 172. — Roskovany II 184, S. 245. — Auer hatte sogar folgende Sätze konzipiert, die aber wieder gestrichen wurden: (Ich) glaube annehmen zu dürfen, daß diese Angelegenheit hier zu Lande denselben Verlauf nehmen wird, welchen sie in den östlichen Provinzen genommen hat. Die häufigere Wiederkehr solcher Ehen gewöhnt daran und mildert die ungünstige Ansicht davon. Ist den Pfarrern einmal die assistentia passiva gewährt, so wird ihnen bald die gegebene unnatürliche Stellung bei Schließung der gemischten Ehen einleuchten; welche ihre Pfarrgenossen lieben, werden sich schwer enthalten, ein segnendes Wort zu sprechen; einzelne treten öffentlich vor, der Weg ist gebahnt, und die Bahn wird nach und nach von allen betreten werden. Von den einzelnen Fällen kommen dann, wie leicht zu begreifen ist, wohl die wenigsten zur Kenntnis der oberen geistlichen Behörde, und so wird sich eine Observanz bilden, wie sie sich in den östlichen Provinzen gebildet hat. Der Staat ist zu seinem Ziele gekommen, und die Eintracht ist den Untertanen erhalten worden . . .

³⁹ DiöArchiv Bl. 171; Schrörs 138. Bastgen 155.

^{39a} Über das Breve vom 27. Mai 1832 an die bayrischen Bischöfe, vgl. Grisar S. 484.

⁴⁰ DiöArchiv Bl. 177—181; Blatta u., Stat. synod. VIII, 310.

In piam memoriam Georg Bernanos des grossen Gestalters neuzeitlichen Priestertums

Von Dechant Johannes Thomas, Daun (Eifel)

Wer sich mit des Dichters Vortrag auf dem internationalen Genfer Treffen im September 1946 und seinem Roman *Monsieur Ouine* beschäftigt hat, konnte durch die Nachricht von seinem unerwarteten Tode am 5. Juli 1948 nur bis ins Innerste erschüttert werden. Die letzten künstlerischen und rednerischen Offenbarungen des Sehers vom Westen sind dunkel und bedrückend, fast erdrückend. Man sehnte sich nach lichterem Äußerungen des Meisters. Sein Heimgang, sein Verstummen nach solch bedrohlichen Verkündigungen ist herzbeklemmend. In seinem Genfer Vortrag hat er von uns Deutschen furchtbare Bilder entworfen, Bilder, die seine dichterische Einbildungskraft ins Riesige und Ausweglose übersteigert hat. „Deutschland ist zu weit in der Krankheit fortgeschritten, um auf dem Wege rückwärts zu gehen. Es wird jetzt bis ans Ende der Nacht gehen.“ „Deutschland ist in einer tiefen Nacht, wird diese Nacht noch einmal dämmern?“ „Deutschland ist eine verfehlt Christenheit.“ Auf einer Deutschlandfahrt überfiel ihn der Anblick der zerstörten Städte als „das Gespenst Europas“, als „Gespenst der alten Christenheit.“ Das ist nicht mehr Deutschland allein, das ist Europa, das ist die Welt. Deutschland ist das Spiegelbild Europas, das sich des Christentums entledigt hat, ja ein Spiegelbild der ganzen verlorenen, entarteten Welt. Deshalb gesteht er: „So groß aber auch die Verbrechen Deutschlands sind, ich glaube nicht, daß es Europa würdig wäre, ... auf dieses Volk ohne jede Unterscheidung die gesamte Verantwortlichkeit abzuwälzen.“

Der Dichter hat uns eine kaum zu bewältigende Last aufgeladen. In seiner Gesamthaltung liegt allerdings etwas überaus Befreiendes, in der Haltung allen „ändern“ gegenüber. Er gibt keinem Volke und keinem Einzelnen das Recht zu richten. Wenn er als politischer Kämpfer gegen den Faschismus aufsteht, vergißt er nie das Wort: „Les extremes se touchent.“ Den Roboter erkennt er überall, wo auf Masse hingearbeitet wird. Und wo wird nicht normalisiert? Deshalb hat er sich einen Kampfplatz ausgewählt, der zwar nicht „der sicherste ist, aber doch der, von dem aus er besser sehen kann und wo ihm weniger Gefahr droht, betrogen zu werden“. Es ist der einsame Platz des Christen, dem das „Videte und Vigilate“ als Dienst aufgetragen ist.

Der letzte Roman des Dichters entwirft ein ähnliches Bild, das schaurige Bild der Hoffnungslosigkeit. Die Pfarrei Fenouille ist für die Gnade nicht mehr zugänglich, sie ist der Barmherzigkeit Gottes einfach überlassen. Eine Umwandlung von innen unmöglich, alle Herzen amorph! Der Seelsorger gibt sie auf, er sieht keine Möglichkeit mehr. Auch hier Ausweglosigkeit.

In einer heillosen Welt läßt uns der Heimgegangene mit innersten Bedrängnissen zurück. Und doch darf dies nicht der entscheidende Eindruck sein, den der Dichter hinterläßt. Fassen wir das Gesamtwerk, wenigstens soweit es sich mit der priesterlichen Welt beschäftigt, ins Auge, so wächst sein Bild ins Große und Unvergessliche. Da werden wir uns unserer Dankspflicht bewußt und bewahren dem großen katholischen Laien, der von Gott berufen ward, hineinzu-leuchten in die innersten Bezirke neuzeitlicher Priesterprobleme und Priestersorgen, ein ehrendes und liebendes Angedenken über das Grab hinaus. Unser Dank könnte teilweise dadurch abgetragen werden, daß wir seine Dichtungen überhaupt einmal läsen oder aber betrachtend tiefer eindringen in eine Welt, die doch unsere Welt ist.

Bernanos hat das Geheimnis, wie er zu seiner Tiefenschau in die priesterliche Seele und Welt, die heilig-gesunde und dämonisch-krank, gekommen ist, mit ins Grab genommen. Zum Teil trug er seine Uranlage für diesen Seinsbereich im Blute, das einen baskischen und lothringischen Zustrom hatte. Es ist der Geist des San Inigo von Loyola und des San Francisco Xaver einerseits und der Atem der reichen, katholischen Kulturlandschaft, die sich auf der linken Rheinseite gebildet hatte. Das Studium der Philosophie und der Rechte schärfte sein Unterscheidungs- und Urteilsvermögen, und sein praktischer Beruf als Versicherungsinspektor brachte ihn ins Volk und oft auch in persönliche Verbindung mit dem Klerus, besonders mit den Landpfarrern. Das ebenso heißblütige wie schwermütige, urkatholische Herz wurde nach und nach auf eine harte Probe gestellt. Es bewegte sich zwischen den Widersprüchen des fanatischen Aufbegehrens und der stillen Resignation. Er sah die Stagnation des Christentums auf dem Lande, er erkannte die Verlorenheit der Massen in der Stadt. In den Pfarrhäusern begegnete er in den zwanziger Jahren einer drückenden Armut, die von den Inwohnern nicht immer im christlichen Geiste bewältigt und verklärt wurde. Die Kirchen waren muffig und oft auch schmutzig. Das Christenvolk erlebte seinen Glauben nicht mehr als weltüberwindende Macht, es bewegte sich an Sonntagen träge und freudlos zu seinen, vom herrlichen Geiste der Vorfahren zeugenden, jetzt aber traurigen, weil nicht von der Begeisterung der Besucher überstrahlten Gotteshäusern. In Paris wurde er jedoch von dem unsagbaren Hauch eines Frühlings angeweht, er traf auf eine Elantruppe, die unter dem Namen „Renouveau catholique“ bekannt wurde. Die kostbare Saat eines Blois und Péguy's war aufgegangen in den Herzen genialer Künstler und Denker. Da gibt es nur eine Möglichkeit: Bernanos' ist „engagiert“. Zwar wird er stets ein Sonderling bleiben, ein „Berserker“, aber er steht doch mitten in der Phalanx, ob von Mallorca, von der brasilianischen Farm oder von Marokko her. Er muß Sonderling sein, denn der Herr — der einzige, den er anerkennt — hat ihm einen ungeheuerlichen Auftrag gegeben, er hat ihn, den Versicherungsagenten, zu den Pastören, Kanonikern und Professoren geschickt, um sie kennen und lieben zu lernen, um in ihrer Seele zu loten, um die Ausmaße ihrer Sendung, um ihren Quellgrund zu studieren. Im *curé* entdeckt er das Geheimnis der Welt. Jener ist der Wunderarzt oder die Pestbeule der Welt. Er legt sich die Frage vor: „Wie wird der Priester mit dem übermenschlichen Auftrag, mit dem geheimnisvollen Amte, mit der ihm zur Ausspendung übertragenen Erlösermacht Christi fertig?“ Das Amt ist etwas Objektives, und „die Amtsträger wirken in den Sakramenten nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Kraft Christi“. (St. Thomas S.c.G. 4.74) Und doch! „Anders wirkt der Werkmeister mit seiner Hand, anders mit dem Beil. So wirkt Christus in den Sakramenten durch die Guten wie durch lebendige Glieder, durch die Bösen wie durch leblose Werkzeuge.“ (St. Thomas, S. Th. III, 64.5.) Christus kann jedes Werkzeug benutzen, aber es ist sein Wille, daß die Werkzeuge heilig seien. Die ganze Schrift gibt Zeugnis von der übermenschlichen Mühe des Gottmenschen, die Träger seiner Kraft zu beseelen und zu heiligen. Darum geht es dem Dichter: um die „lebendigen Glieder“ Christi im Priestertum. Die Erkenntnis der religiös kirchlichen Lage und die Einsicht in den Zentralcharakter der priesterlichen Aufgabe in der heillosen Situation werden zur Geburtsstunde seiner immensen Begabung als Dichter.

Der erste Roman, den er im 38. Lebensjahre gedichtet hat, ist ein Meisterwerk, er ist die überzeugende Darstellung eines modernen heiligen Priesters, des zeitgemäßen Notwenders. Sofort steht er im Zenith seiner künstlerischen Eigenart, seiner Schaffenskraft und vor allem seiner christlichen Sendung. In der abendlichen Einsamkeit, „voll fließenden Schweigens“, ersteht „die Stunde des Dichters, der das Leben in seinem Herzen filterte, um die geheimer, mit Balsam und Gift erfüllte Essenz herauszuziehen“. Lebensbalsam ist

der Christus einverleibte Priester, der Abbé Donissan, Kaplan von Campagne, der zukünftige heilige Pfarrer von Lumbres. Vergiftete Lebensblumen aber sind Germaine und alle Bourgeois, die sich in Lebensmüdigkeit und Herzensverseuchung der Übernatur verschließen. Wer soll entgiften und wecken, wenn nicht der im Priester gegenwärtige Christus? Donissan läßt sich einverleiben, doch nur in Feuersgewalt. Im Vorspiel der Dichtung lernen wir das Weltgift kennen. Bei Dostojewski schauen wir zum ersten Male solch dunkle Farben. Die massa damnata wälzt sich im Schlammhade, das der Urfeind ihr bereitet. Im zweiten Teile tritt der Feindbeschwörer auf. Wir sehen ihn werden, wachsen, beben und reifen. Zitternd werden wir in seine Satansbewegung miteinbezogen. Mit der Kaplanszeit schließt sein Entwicklungsgang ab, und wir stehen im dritten Teil voll ehrfurchtsvoller Beklemmung vor dem Heiligen. Uns Priestern fesselt der zweite Teil am meisten. Er ist eine Fundgrube der Lebensweisheit, der pastoraltheologischen, asketischen und mystischen Einsichten, Anstrengungen und Erlebnisse. Hier begegnen wir auch dem Lehrmeister des Heiligen, dem Pfarrer von Campagne, dem Ehrendomherr und Dechanten Menou-Segrais, einem älteren, kränklichen Priester, voller Geist, Entschiedenheit und „unbändigen Unabhängigkeitstriebes“. In Vereinigung mit diesen Eigenschaften befähigen ihn seine Höflichkeit und Gewandtheit zum Herrschen im guten Sinne. Jedoch kam er nie zu der ihm gebührenden Stellung, da sich „zwei Parteien beständig auf seine Kosten verständigten“. Auf dem Lande ist er ein großer Herr und bringt etwas von höfischer Art und Sitte in die Provinz. Als feiner psychologischer Beobachter erkennt er sofort das Außerordentliche und Bedrohliche des ihm angebotenen Kaplans, der in einem Briefe des Bischofs als Träger guter Eigenschaften, die „durch ungewöhnliche Heftigkeit und Eigensinn beeinträchtigt werden“, dargestellt wird. Er ist „ohne Erziehung und Lebensart, von einer großen, mehr eifernden als klugen Frömmigkeit“. Seinem befreundeten Mitbruder sagt er mit Rücksicht auf diesen Brief: „Ich sah, wie man den höheren Menschen gleich einem Wild verfolgte, ich sah, wie man die großen Seelen in Stücke brach. — Ich wartete, daß einer dieser verkannten Menschen von mir abhinge, daß ich vor Gott für ihn verantwortlich würde.“ Und da kommt nun dieser „Bauerntölpel“ mit der tiefen Stimme, immer etwas unordentlich, den „der kleine Setter mit Ekel beriecht“, ohne nennenswerte Kenntnisse. Er kann noch nicht predigen, wagt noch nicht Beichte zu hören. Aber er ist treu, er geht den Schwierigkeiten zuleib, klettert auf den schadhafte Kirchturn, und vor allem ist er wahrhaft fromm.

Der Seelenkenner hat den Wesenskern sofort entdeckt. Die vielfältige Unähnlichkeit der beiden Priester führt notwendig zur Spannung, während die verwandte Seelengröße sie zusammenhält. Es kommt zur „Stunde der endgültigen Auseinandersetzung“. Gefühle der eignen Minderwertigkeit und der Abneigung gegen die Lebenshaltung des vornehmen Dechanten haben Klostergedanken im Kaplan aufsteigen lassen. In dieser Stimmung erscheint er eines Abends bei jenem. Dieser durchschaut sofort die ganze Situation und macht sich hart und kühl wie eine Stahlklinge zum entscheidenden Stoß. „Sie haben sich in die Hände eines Mannes begeben, den Sie nicht achten.“ Der ertappte, lautere „Tor“ bricht ohnmächtig zusammen, während der behilfliche Dechant das Bußhemd und die Blutspuren wilder Kasteiungen feststellt. In diesem Augenblick wird die unauflösliche Freundschaft zweier Priester, des weisen und stürmischen, des polierten und groben, des geistigen und praktischen, geboren. Der Dechant macht dem zum Bewußtsein zurückgekehrten, tief beschämten Kaplan ein demütiges Geständnis. Er hatte sich gefreut, einem „nicht gut angeschriebenen, jungen Priester“ etwas Bildung und Geschicklichkeit beizubringen, aber er fühlt sich von der Vorsehung gerichtet, denn „es hat sich umgekehrt, ich werde von Ihnen ausgebildet... Liebes Kind, in Ihnen ist der

Geist der Stärke". Und nun prägt er die für den Kaplan unvergeßlichen Worte: „Wir sind in einer solchen Stunde des Lebens, wo die Wahrheit mit unwiderstehlicher Gewißheit sich selbst aufdrängt, wo jeder von uns nur die Arme auszustrecken braucht, um sich mit einem Schlage über die Finsternis zu erheben und aufzusteigen bis zur Sonne Gottes... Die Heiligkeit! Sie wissen, was es ist: eine Berufung, ein Zeichen. Wohin Gott Sie ruft, dorthin müssen Sie steigen, steigen oder zugrundegehen. Erwarten Sie keine menschliche Hilfe... Auf meine Gefahr und Verantwortung bringe ich Sie wieder auf Ihren Weg zurück, ich gebe Sie denen, die auf Sie warten, den Seelen, denen Sie zur Beute fallen werden.“ Abbé Donissan richtet sich auf „wie ein Soldat, der sich getroffen fühlt“.

Der Soldat Christi tritt mit erneuter Wucht und unerhörter Zähigkeit seinen Dienst an. Unter unsäglichlicher Mühe beginnt er zu studieren. Der Geist des Prinzipals hat ihn angesteckt, Wissen ist ihm nicht mehr ohne weiteres verdächtig. In Herzensqual beginnt er Predigten zu stottern. Und nun betritt er auch seinen ureigensten Kampfplatz, den Beichtstuhl, die Tenne, auf der der Weizen und der Teufel gedroschen wird. Nun fühlt er seine Kraft, er vibriert in Angriffslust und aufbrechender Freude. Ja, der „Gipfel der Freude“ erhebt sich. Der Geist der Diskretion erwacht und warnt ihn. Die Unterscheidung der Geister setzt ein, er erkennt die Gefahren solcher Überfreuden und fühlt, wie eine betörende Selbstgefälligkeit die Gegenwart des göttlichen Freundes gefährdet und einer „anderen“ Gegenwart den Zugang schaft. Sein Weg ist gezeichnet durch die Ichtrümmen aus/dem Befreiungskampf im innersten Herzen.

In dieser Zeit sucht er nach Möglichkeiten des Kontakts mit den Seelen. Seine ersten Hausbesuche sind gekennzeichnet durch schwerfälliges Schweigen und das Befremdende seiner massiven Gegenwärtigkeit. Enttäuschung über Enttäuschung! Bis eines Tages! Er findet schwere, aber eindringende Urworte, es entsteht ein Echo und allmählich ein Tiefendialog.

Nach diesem Durchbruch tritt der Widersacher auf. Er kommt zum ersten Male in Gestalt eines gutmütigen Roßtäuschers auf freiem Felde. Der Kaplan ist auf dem Wege zu Beichthilfe zum Abschluß einer Mission in einer großen Nachbapfarrei. Dem Drescher soll der Weg zur Tenne verlegt werden. Der von Kasteiungen Geschwächte fällt dem Versucher buchstäblich in die Hände. Dieser nennt ihn seinen „lieben Kameraden“, das „Kind seines Herzens“. „Lang habe ich dich gesucht, da bist du! Ich habe nicht vor, dich je zu verlassen, alter Gefährte auf ewige Zeit.“ Da er jedoch den Widerstand des „wie ein Schwert aus der Scheide gezogenen Willens“ spürt, gibt er sich immer offener zu erkennen. „Ich bin die Kälte selbst. Das Wesen meines Lichts ist unerträgliche Kälte.“ Das Gebet des Priesters läßt ihn stöhnen. „Die gesalbte Bestie“ ist schon zu tief verwachsen mit dem Fürsten des wahren, wärmenden Lichts, als daß sie besiegt werden könnte. — Die künstlerische Gestaltung dieser Teufelsbegegnung gehört zu den Höchstleistungen der Literatur. Aber sie ist mehr als Literatur, sie ist auch Theologie, sie ist Dämonologie. Dieses erschütternde Rencontre muß studiert werden. Es wächst bei jeder Lesung. — Der Kaplan hat die Generalprobe bestanden. Er ist der „alter Christus“ im dunkelsten Kampfgebiet. Sein Leben steht zwar unter dem Schatten des Menschenfeindes, aber er „nagelt ihn mitten in seinen Gebeten an wie eine Fledermaus“. Er gehört dem großen „Anderen“. Für diesen wird er hinfert leiden, bluten und sterben. „Herr, das Leiden bleibt uns, unser gemeinsames Teil mit Dir, das Zeichen unserer Auserwählung... Die Welt, aus der uns die Sünde verstoßen hat, werden wir Zoll für Zoll uns neu gewinnen... Deine Barmherzigkeit wird nicht müde, und überall zeigst Du uns die Spitze des Schwertes... Entblöße mich, laß nichts von mir übrig! Nach mir wird ein anderer und wieder ein

anderer über die Zeiten hinweg denselben Schrei erheben, in den Armen das Kreuz... Wir sind nicht die rosigen Heiligen mit dem blonden Bart... Das Zeugnis des Heiligen ist wie mit glühenden Zangen aus lebendigem Leib herausgerissen."

Der erschütternden Heiligengestalt des Abbé Donissan und der hochgemuten Priesterpersönlichkeit des Kanonikus Menou-Segrais möge das dunkle Bild des Monsignore Cénabre gegenüberstehen. Mit ihm ist das Porträt eines priesterlichen Fehlgusses in die Weltliteratur eingegangen. Die deutsche Ausgabe (Jak. Hegner) des fraglichen Werkes hat den zwei Büchern der französischen Originalausgabe *L'imposture* und *La joie* den Gesamttitel „Der Abtrünnige“ gegeben.

Cénabre ist ein berühmter Historiker mit einem Spezialforschungsgebiet, dem der Mystik. Er hat unter anderm zwei großangelegte, viel bewunderte Werke herausgegeben: „Die Florentinischen Mystiker“ und „Taulers Leben“. In- und ausländische wissenschaftliche Gesellschaften bemühen sich um die Mitgliedschaft des großen Meisters der psychologischen Analyse. Nur wenige Kirchenvertreter legen ob eines zwiespältigen Gefühles eine gewisse Reserve an den Tag. Wir erfahren, daß dieser gefeierte Priester aus einem kleinbäuerlichen Milieu der Gegend von Nancy herkommt. Nach dem frühzeitigen Tode des trunksüchtigen Vaters quält sich die Mutter als Waschfrau für die Weiterbildung ihres Sohnes ab, während „dieser, von Ehrgeiz verzehrt, am häuslichen Herd instinktiv, fast unschuldig, die düstere Komödie seiner Berufung spielte“. Im Unterseminar schon zeichnet er sich durch Fleiß und kühlen Scharfsinn aus. Er ist „einer jener frühreifen, eigenwilligen Knaben, die aus Selbsttäuschung dem Priesterberuf zustreben“. Aber nur wenige sind befähigt, diese Selbsttäuschung mit solch „unheilvollem Fleiß“ von innen heraus zu pflegen und zur Lebenslüge zu gestalten. Das karge Herz ist „von Anfang an verschlossen“. Deshalb meinte der Leiter des Unterseminars schon bald nach seinem Eintritt: „Ich glaube, er ist ohne Liebe; er liebt nicht einmal sich selbst.“ Die Sorge um die Zukunft macht den Schüler wachsam und umsichtig. Seine Führung ist ohne Tadel, ja wie von innerster Gewissenhaftigkeit geprägt. Das erstreckt sich bis in die Beichte, er verheimlicht nichts, sein Schild ist blank. Das Leben in einer solchen Hochspannung vollendet sich in „einer unerhörten Willenskraft“. Seine Begabung feiert Triumphe, vor allem als junger Priester bei seiner Weiterbildung als Historiker auf der Pariser Universität. Später treten seine Werke als Zeugen für seine wissenschaftliche, seelenanalytische Meisterschaft auf.

Inzwischen ist er zum vollendeten Betrüger geworden. Seine Seele ist bis in den Kern vergiftet. Die Gemeinschaft ist ihm verhaßt, er lebt in einer eisigen Einsamkeit. Je mehr er seine Berufspflichten, die Feier der hl. Messe und das Pflichtgebet, äußerlich exakt und fromm verrichtet, desto mehr sackt er ab in eine höllische Isolierung. Da steht der glitzernde Geist in seiner kalten Nacht! Mit satanischer Neugier geht er auf die historischen Sonderprobleme im Leben der mystisch Begnadigten aus. Seinem prüfenden Auge entgeht nichts, — und es entgeht ihm alles, weil ihm das Wesen dieser Gnadenvorgänge fehlt. „Er beschreibt die Heiligen, als gäbe es keine Liebe.“

Der Dichter führt uns den „Abtrünnigen“ bei einer praktischen Seelenanalyse vor. Der eitle Redakteur Pernichon gefällt sich darin, den großen geistlichen Schriftsteller als Beichtvater zu haben. Er muß seine Eitelkeit teuer bezahlen. Mit grausamer Kälte wird sein Seelenzustand entlarvt und bloßgestellt. Aber diesmal führt die Seelenzerlegung des armen Teufels zur Eigenkrise, zur Explosionsgefahr seines Persönlichkeitskernes. In dieser Not wendet er sich an einen alten Mitschüler, den einfältigen, heiligmäßigen Priester Chevance, der nach einer von der kirchlichen Behörde gerügten Amtshandlung seine Pfarrei

an der Maas aufgegeben und in Paris als letzter Hilfspriester, als „Beichtvater der Dienstmädchen“, untergeschlüpft ist. Cénabre ruft ihn in der Nacht „zu einem Sterbenden“. Die nächtliche Unterhaltung wird zu einem Kampf zwischen Taube und Schlange, aber die Einfalt ist der Lüge gewachsen. Die Demut und Schwachheit steht in der Kraft des Herrn, sie wächst in ihm zur Hoheit, Sicherheit und Klugheit. Der Armeleutepriester weiß wohl, daß „die Welt voll ist von unverschämten Lügnern“, rasch hat er „die Teufelsfalle“ entdeckt. Er entlockt dem berühmten Landsmann so manches Geständnis, ja sein traurigstes Geheimnis. Er gibt weise Regeln: „Lassen Sie Gott von selbst zurückkommen.“ Dieser kommt immer, wenn die Seele sich öffnet. Aber diese Seele hält sich verkapselt, und so kommt es zu einer Haßexplosion in Gestalt eines furchtbaren Faustschlages. Der demütige Gottesdiener versucht, nachdem er sich vom Boden erhoben hat, auch diesen Ausbruch auszunutzen: „Ich hätte gewünscht, daß Sie mich segnen“ (mit der Hand, die geschlagen hat). „Unter den Füßen Satans“ noch „vermag diese Hand rechtsgültig zu segnen.“ Die Einfalt steht zur ganzen Größe auf: „Herr Kanonikus, Sie müssen alles aufgeben... Ich weiß, es ist notwendig, daß Sie die Vergangenheit auslöschen. Die Hölle, in der Sie wohnen, ist eiskalt... Das Blut, das vom Kreuze rinnt, kann uns töten.“ Nach diesem Nachtgespräch bleibt der Abtrünnige „in ruhiger Freude zurück“. Die satanische Freude und Ruhe ist die Nähe des Wahnsinns. Cénabre vernimmt von Zeit zu Zeit sein Lachen, das manchmal zum „unerklärlichen Kichern“ wird. Der Haß lodert in ihm. Gegen wen? „Der Schmerzpunkt liegt in der Tiefe seines Stolzes.“ Er greift zur Schießwaffe, diese versagt. Nun ist „seine Demütigung vollkommen, sein Unglück vollständig“. Nach einer Auslandsfahrt treffen wir ihn wieder bei seiner geistigen Tagelöhnerarbeit des seelischen Analysierens und Sezierens. Seine Einsamkeit ist wie „die Hölle, wo selbst die Verzweiflung regungslos ist“. Geblieben ist sein Stolz, „unverletzt und unzugänglich“.

Abbé Chevance, der Freund der Geächteten, erliegt einer schon lange in ihm gährenden Krankheit. In seinen letzten Fieberträumen treffen sich zwei Gestalten, die er auf geheimnisvolle Weise miteinander vermählt, sein Landsmann Cénabre und Chantal. Unter den Dienstmädchen kommt auch die Tochter des eiltlen Historikers der Clergerie zum Heiligen der Einfalt beichten. In ihr gipfelt sein Lebenswerk wie ein „herzerreißender Akkord auf dem Höhepunkt einer Symphonie“. Der Abtrünnige und die Gottesbraut werden durch den sterbenden Priester aneinander gekettet. Jener lernt eine Mystikerin aus Fleisch und Blut kennen, die jeder Analyse spottet. „Ich bin sehr einfach, das ist alles“. „Mein Beruf ist das Entgegennehmen“. „Ich biete keinen Dingen Trotz“. Der Abtrünnige soll nach dem Wunsche des Vaters ihr Seelenführer werden. Sie nimmt ihn hin, wie sie alles, ihre ganze gottferne Umgebung, als Kreuz hin- nimmt. Sie kann ja „nur in Gott fallen“, da sie getragen ist „vom strahlenden Geiste des Vertrauens“. In jeder Stunde empfängt sie „mit geschlossenen Augen, was Gott ihr gibt“. In „unschuldiger Sicherheit und geheimnisvoller Freude“ wandelt sie zwischen „Löwen und Drachen“. Sie gibt aus dem „Brunnen voller Süßigkeit“, ohne zu sparen, denn „unser Herr ist reich“. Sie ist ein modernes Mädchen mit eleganter Kleidung, ist Besitzerin zweier Rassehunde und fährt Auto wie auf der Rennbahn. Aber das ist nichts, sie will nur „die leichten Dinge tadellos vollbringen“, das ist das Bedürfnis ihres „unbeugsamen und sanften Willens“. Chantal ist dem Seelenanalytiker ein unlösbares Geheimnis. Hier steht er still, er ist festgenagelt an den Anblick der Einfalt und Liebe Gottes. Ihr Tod — gewaltsam herbeigeführt durch den Aufruhr der Hölle (im Russen Fjodor) ist das Sühneopfer für ihre Umgebung, vor allem für den abtrünnigen Priester. Der Anblick der vom Haß zu Tode Gewürgten durchstößt die Herzensverkapselung. Mit den lauten Antworten „Pater noster!“ sinkt er in Ohnmacht und erwacht in der barmherzigen Nacht des Geistes. Die geistesstolze Staffage fällt,

die Lüge zerflattert, es bleibt übrig der arme Waisenknabe von der Maas, den die Barmherzigkeit Gottes gerufen hat.

Der Pfarrer Gribouille von Ambricourt ist vielleicht die einprägsamste Priestergestalt im Werke Bernanos'. Das Journal d'un curé de campagne hat die größte Verbreitung gefunden und ist mit Recht vom Erfolg gekrönt worden. Wir haben in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1947, Heft 3/4 und 5) darüber berichtet. In diesem Roman strahlt uns aber noch das Porträt eines andern Priesters an, des Pfarrers von Torcy, dem wir zum Schluß unser Interesse zuwenden wollen.

Dieser Gottesmann entstammt einem behäbigen, flämischen Bauerngeschlechte. Seine Pfarrerrwohnung legt Zeugnis ab von erstrebter Wohlhabenheit, die nicht frei ist von einem kindlichen Anhauch von Kitsch. Bilder und Statuen atmen Frömmigkeit und konservativen Sinn. Aber das ist nur die äußere Seite des Mannes. Es behagt ihm nicht, die Fassade seiner Herkunft und Frömmigkeit zu ändern. Die Innenseite ist echt, massiv, aufgeschlossen und großartig. Als Kaplan und junger Pastor wirkte er in einer Industriegegend, wo er zum ersten Male in seinem Leben einen Einblick in die sozialen Mißverhältnisse eines großen Bevölkerungsteiles erhielt. Wie er als Bauer gewöhnt war, einen umfassenden Blick in fremde Ställe zu werfen, so sah er sich jetzt gründlich in den Behausungen und Arbeiterverhältnissen seiner Pfarrkinder um. Er wird zum sozialen Streiter, zum Arbeiterapostel. Sein Herz ist dabei, es geht feurig, manchmal so feurig zu, daß ihm sein Kampf eine Rüge von seiten des Bischofs einträgt. Da sein sozialer Eifer nach der auferlegten Beschränkung kein Genüge findet, meldet er sich auf eine zwar arbeitsreiche, aber weniger problematische Landpfarrei. Wir begegnen ihm stets im Dialog mit dem kranken Nachbarnpfarrer, dem vielfach ungeschickten, aber heroisch sich opfernden Journalführer. Nicht nur das Mitleid führt den starken Mann zum schwachen, sondern auch eine tiefe Sympathie, eine Art Wahlverwandtschaft. In der äußeren Gegensätzlichkeit der beiden Freunde liegt der köstliche Reiz des Romans. Innerlich berühren sie sich an vielen Stellen, sie gehen beide aufs Ganze, sie haben einen festen Standpunkt, für den sie das Herz einsetzen, sie sind auch von einer grenzenlosen Sorge um die Sache Christi, um dessen Braut, die Kirche, erfüllt, weshalb über ihnen der Schleier einer tiefen Melancholie ausgebreitet ist. Der Arzt Dr. Delbende sieht in den traurigen „Hundsaugen“ ein Rassenmerkmal, das die mit der Menschheit Mit-Leidenden und Mit-Sorgenden kennzeichnet. Beide Priester sind tief gefestigt, im Kerne froh und stolz. Sie scheuen den Tod des Saatkornes nicht, denn sie wissen um das Leben über jeden Tod hinaus. Deshalb ist ihre Hoffnung Dynamit und ihre Liebe ein Brand. Nicht nur der krebserkrankte Gribouille ist vom Tode gezeichnet, sondern auch die Flanderneiche ist im Herzen getroffen.

Wenn sie sich irgendwo auf der Höhe zwischen den beiden Pfarrorten treffen, dann offenbart sich in den rednerischen Herzensergüssen die ganze Größe des homo Dei, des „Herrn“, der von den alten Confratres „für einen Optimisten und lustigen Bruder“, von den jüngeren aber „für einen Nachtschreck“ gehalten wird. Lassen wir ihn etwas reden über die Zeit und ihre Probleme und beobachten wir währenddessen das herrliche Profil! „Überlieferung! so murren die Alten, Entwicklung! so zwitschern die Jungen. Ich glaube, der Mensch ist Mensch, und er taugt nicht viel mehr als in heidnischen Zeiten. Überdies ist nicht die Frage, was er taugt, sondern wer ihn führt“. Die Kirche kann am besten führen, sie „hat starke Nerven, sie hat keine Furcht vor der Sünde, — sie sieht ihr mit aller Ruhe ins Gesicht, und sie zieht sie sogar nach dem Beispiele unseres Herrn in Rechnung . . . Das Gegenteil von einem Christenvolk ist ein trübseliges Volk, ein Volk von alten Leuten. — Aus dem Gefühl seiner eigenen Ohnmacht deckt sich das Kind in aller Einfalt den Urgrund aller Freude auf. Es hält sich an seine Mutter. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, sein ganzes Leben rinnt in einem

Blick zusammen, und dieser Blick ist ein Lächeln. Die Kirche hätte der Menschheit diese Art von höchster Sicherheit gegeben. . . . Außerhalb der Kirche wird Volk immer ein Volk der Enterbten, ein Volk von Findelkindern sein. . . . Die Kirche hat von Gott den Auftrag erhalten, der Welt diesen Geist der Kindheit, diese Unbefangenheit und unberührte Frische zu erhalten. . . . Die Kirche verfügt über die Freude, über den ganzen Anteil der Freude, der dieser traurigen Welt beschieden ist. Was man wider die Kirche tut, hat man wider die Freude getan".

Die soziale Frage läßt den Mann mit dem guten Herzen nicht in Ruhe. Er hat sich für sie wundgerieben, aber nicht umsonst, er hat ihr auf den Grund geschaut. Das Christentum „hat eine Wahrheit in die Welt gebracht, die durch nichts aufgehalten wird, weil sie auch dem unergründlichsten Gewissen noch voraus ist, und weil sich der Mensch darin sofort wiedererkannte: Gott hat einen jeden von uns gerettet, und ein jeder von uns ist das Blut Gottes wert". Der letzte Tagelöhner ist geadelt, seitdem „unser Herr die Armut ehelichte und ihm einen Ahnherrn gegeben — und was für einen Ahnherrn!" Im übrigen hat das Christentum einen sozialen Anstoß gegeben, der nie mehr zum Stillstand kommt, sogar „der Staat beginnt ja schon Miene zum bösen Spiel zu machen", indem er auf immer neue Sozialeinrichtungen sinnt. Die Entstehung des Marxismus ist in seiner positiven Seite, insofern er die Regeneration des Menschen anstrebt, nicht ohne den Geist des Christentums zu denken. Der Apostel der Armen vergißt nicht die riesigen Versuche der „Teufelsrussen", die alles „fressen, was ihnen in den Weg kommt, ein bis zwei Jahrhunderte werden sie die Techniker fressen, ohne zu platzen. . . . Natürlich handelt es sich immer darum, die Armen auszurotten. . . . Der Arme ist jedoch der Zeuge Jesu Christi!" Die Welt hat sich „in den Kopf gesetzt, einen Kleinrentner aus ihm zu machen oder sogar . . . einen kleinen Beamten! Nichts ist gelehriger und fügsamer als solches Kropfzeug". Wenn der Haudegen über die Armen spricht, dann füllen sich seine „prachtvollen Augen, gebieterisch dreinschauend", mit Tränen. Auch der todkranke Gribouille, der ihm gegenüber sitzt, ist ja einer aus der Heerschar der Armen, die „von der Ungerechtigkeit gewittert werden". Für sie gelten die warmen Worte: „Die Kirche ist der Schutz der Armen, sie ist die einzige, die die Ehre der Armut wahrt. Haben wir das Wort bewahrt: „Ihr werdet allezeit Arme bei euch haben"? Das ist freilich kein Wort der Verhetzung. Aber es ist das Wort, und wir haben es empfangen". Der Arme vertritt die Stelle des Herrn. Dieser ist durch den Armen immer bei uns. Der Hirt von Torcy läßt den Hirten aller Hirten also sprechen: „Ich liebe die Armut mit tiefer, überlegter, leuchtend klarer Liebe — von gleich zu gleich — wie man eine treue, fruchtbare Gattin liebt. Meine eignen Hände haben sie gekrönt. . . . Ich habe gewollt, sie soll demütig und stolz sein, nicht knechtisch ergeben. Sie schlägt nicht das Glas Wasser aus, falls es in meinem Namen gegeben wird. — Die Armut wiegt schwer auf der Waagschale meines himmlischen Vaters. Sie nimmt hinieden die Stelle des verlorenen Paradieses ein, sie ist die Leere eurer Herzen und eurer Hände. Ich habe sie nur deshalb so hoch gestellt und sie zum Weiße genommen und sie gekrönt, weil mir eure Bosheit bekannt ist. . . . Ich habe mein Zeichen auf ihre Stirne geschrieben".

Indem wir von dem herrlichen Manne Abschied nehmen, wollen wir nicht vergessen, daß dieses Hirtenporträt wie alle andern nicht nur eine eminente künstlerische Leistung ist, sondern auch eine christliche Tat bedeutet. Solche Gestalten wirken befreiend, nicht einmal der dunkle Cénabre ausgenommen, denn das Düstere wird aufgelichtet, indem es in die Galerie der strahlenden Reihe aufgenommen wird. Bernanos wird in allen weltanschaulichen Kämpfen der Zukunft durch die Galerie seiner Heldengestalten auch nach seinem Tode in vorderster Linie stehen.

Der moderne deutsche und französische Existentialismus

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier

A. Das Wesen des Existentialismus

„Was ist Existentialismus?“ und „Was halten Sie vom Existentialismus?“ Diese Fragen klangen nach dem Kriege immer wieder durch französische Zeitungen und Zeitschriften zu uns herüber. Seitdem werden sie auch bei uns häufiger und dringender gestellt. In Lösung der ersten Frage handle ich deshalb in diesem Artikel vom Wesen der Existenzphilosophie im allgemeinen und in einer ersten Fortsetzung vom französischen Existentialismus im besonderen. Soweit sich die zweite Frage, was vom Existentialismus zu halten sei, damit nicht schon von selbst erledigt, soll sie in einem weiteren Artikel beantwortet werden.

1. Hauptvertreter der Existenzphilosophie

Existentialismus, Existenzphilosophie und Existenzialphilosophie meinen im wesentlichen dasselbe, nämlich eine moderne, um nicht zu sagen modische Richtung der deutschen und französischen Gegenwartsphilosophie. Diese entstand in Deutschland nach dem ersten Weltkriege unter Rückgriff auf den Dänen Sören Kierkegaard (1813–1855) und knüpft bei uns hauptsächlich an die Namen von Martin Heidegger¹ und Karl Jaspers² an. Während Jaspers sich ausdrücklich zur „Existenzphilosophie“ bekennt³, lehnt Heidegger für seine Philosophie freilich diesen Namen ab und will sie höchstens „Existenzialphilosophie“ genannt haben, sofern ihr Hauptinhalt die „Existenzialien“ sind, d. h. die Existenzweisen des Menschen oder die Seinscharaktere der menschlichen Existenz. Obschon er damit zugeben muß, bisher auch nur eine Analytik der menschlichen Existenz geboten zu haben, will er das aber nur im Interesse einer allgemeinen Philosophie des Seins, also als Vorarbeit für eine Ontologie unternommen haben, weshalb er den Namen „Fundamentalontologie“ vorzieht; anthropologische, ethische oder lebensphilosophische Fragestellungen hätten ihm in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ (1927) ferngelegen⁴. Es spielt da eine gewisse Spannung zwischen Heidegger und Jaspers, auf die ich noch zurückkommen werde. Jedenfalls ist aber Heidegger auch in seinen späteren Werken über den Rahmen einer Existenzphilosophie nicht hinausgekommen⁵. Daß er in den zwanzig Jahren seit Erscheinen seines Haupt-

¹ geb. 1889 in Meßkirch/Baden, Prof. der Philosophie in Freiburg.

² geb. 1883 in Oldenburg, Psychiater und Philosoph in Heidelberg, nunmehr in Basel.

³ „Existenzphilosophie“. 1938. Seine andern hierher gehörenden Schriften sind: Die geistige Situation der Zeit, 1931. Philosophie, 3 Bde. (davon besonders der 2. Bd. „Existenzerhellung“). 1932. Vernunft und Existenz, 1935. Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, 1936. Descartes und die Philosophie, 1937. Von der Wahrheit, 1947.

⁴ Brief an Jean Wahl, abgedruckt in: Bulletin de la Société française de Philosophie, 37. Jahrg. 1937, Nr. 5, S. 193. Vgl. Vom Wesen des Grundes, 1929, S. 100.

⁵ Was ist Metaphysik? 1929. Kant und das Problem der Metaphysik, 1929. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, 1933. Hölderlin und das Wesen der Dichtung, 1936. Ob sein letztes Werk „Platons Lehre von der Wahrheit“, das 1947 im Verlag Francke, Bern, erschien, wesentlich Neues enthält, bleibt noch festzustellen.

werkes die versprochene allgemeine Philosophie nicht brachte, liegt vermutlich daran, daß er sie nicht bringen konnte, und zwar nicht etwa deshalb, weil er durch den Nationalsozialismus daran gehindert wurde, wie er nunmehr behaupten möchte, sondern weil seine Existenzphilosophie nicht entwicklungsfähig war, ohne ihren ursprünglichen Ansatzpunkt aufzugeben.

Ihren Höhepunkt erreichte die deutsche Existenzphilosophie um 1930. Seitdem war es bis zum Ende des zweiten Weltkrieges um sie merklich still geworden, zum Teil, weil sie innerlich überholt war, zum Teil, weil Heidegger zuerst vielen zu sehr und nachher ändern angeblich zu wenig an den Nationalsozialismus gebunden war. Jedenfalls vermochte er der deutschen Jugend in der schwersten Zeit ihres Existenzkampfes nichts zu sagen. Jaspers dagegen, der als Gegner des Nationalsozialismus galt, konnte erst nach dem Kriege wieder eine größere Rolle spielen.

Seitdem gewann denn auch die Existenzphilosophie bei uns erneut an Interesse, hauptsächlich durch ihre Begegnung mit einem jüngeren französischen Existentialismus (in Frankreich bevorzugt man diesen Namen). Dieser ist besonders getragen durch den katholischen Philosophen und Dichter Gabriel Marcel und die nicht-christlichen Schriftsteller Jean-Paul Sartre und Albert Camus. Er wirkte in Frankreich geradezu sensationell und dehnt nun seine rege und geschickte Propaganda auch nach Deutschland aus. Was ist nun der Existentialismus?

2. Die radikalste Form der Lebensphilosophie

Die Existenzphilosophie ist eine, und zwar die radikalste Form der Lebensphilosophie, die bekanntlich schon seit Dilthey, Nietzsche und Bergson jedem rein theoretischen, objektiven, allgemeinen und wissenschaftlichen Philosophieren abhold war und statt dessen die Philosophie mehr subjektiv vom menschlichen Leben her und zum Leben hin betrachtet wissen wollte. Ein solches mehr subjektives, ein sogenanntes „existentielles“ Philosophieren verlangt auch der Existentialismus. Er duldet kein reines, interesseloses Denken, sondern höchstens solches, das im Dienste des Existierens steht, bei dem es ihm um die Aufgaben des Existierens selbst geht und an dem deshalb der Philosoph innerlich teilnimmt.

3. Irrationalismus der Methode

Dadurch wird der Existentialismus zugleich zu einer Teilbewegung des heute weithin wuchernden Irrationalismus. An Stelle des nüchternen, sachlichen, logischen Denkens und überhaupt des theoretischen Erkennens rückt er im Anschluß an Kierkegaard Zustände des Gemütes wie Angst und Sorge in den Vordergrund. „Wir müssen ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‚bloßen Stimmung‘ überlassen“⁶. Martin Heidegger erklärt ausdrücklich, die Macht des Verstandes „im Felde der Fragen nach dem Nichts und dem Sein“ und „die Herrschaft der Logik innerhalb der Philosophie“ brechen zu wollen⁷. Ähnlich sind alle andern Existentialisten von Kierkegaard her mit dem Erbe der Vernunftfeindlichkeit belastet und vom Skeptizismus überschattet. Vor den Widersprüchen und dem Paradox der Welt und des Lebens versagt angeblich das Denken und ist zum Scheitern verurteilt. Die Wirklichkeit ist nicht bloß, wie sonst für die Lebensphilosophen, ob ihrer Fülle und Tiefe für das Denken undurchdringlich, also irrational, sondern sie verwickelt geradezu das Denken in unlösbare Widersprüche, ist somit direkt antirational, ja „absurd“. Vor allem die Existenz können wir uns nicht

⁶ Heidegger, Sein und Zeit S. 138.

⁷ Was ist Metaphysik? S. 22.

als Objekt des Denkens gegenüberstellen und sie von außen beweisen, sondern sie nur von innen erfahren und in ihrer Eigenart aufweisen. „Ist also Existenz unzugänglich für den, der nach ihr im Medium des nur objektiven Verstandes fragt, bleibt sie dem dauernden Zweifel preisgegeben“⁸. „Existenz ist das, was ich nur sein, nicht sehen oder wissen kann“⁹.

4. Unsystematische Erhellung menschlicher Existenz

Mit der Voreingenommenheit gegen die Vernunft hängt es zusammen, daß die Existentialisten kein eigentliches philosophisches System oder auch nur eine allgemeine Seinslehre bieten. Das hieße ja das Wesen und das Ganze und die letzten Gründe der Dinge bis hin zu Gott erkennen, zu denen man aber nur mit Hilfe des unterscheidenden, vergleichenden und schlußfolgernden Denkens der Vernunft vordringen könnte. So beschränken sich Jaspers und Marcel bewußt auf eine unsystematische Erhellung und Durchleuchtung der konkreten Möglichkeiten und individuellen Situationen der menschlichen Existenz, erschöpfen sich nach Art des Positivismus in der Beschreibung einzelner „Fälle“ des Existierens. Selbst dem messen sie keine allgemeine Geltung und normative Bedeutung für andere bei, als ob es das „Wesen“ des Existierens ausmache. Individualität und Existenz sind in allgemeinen Kategorien weder erkennbar noch mittelbar. „Existenzen sind ... nicht Teile oder Glieder eines wißbaren Ganzen“ (Jaspers, Philosophie I, 265), sie sind auch keinen wissenschaftlichen Gesetzen unterworfen, sondern entscheiden sich „frei“. Die Existenzphilosophie richtet deshalb nach Jaspers sich nur als eine Art „Appell“, als Suggestion oder Aufruf zu eigentlichem Selbstsein an andere Existenzen. „Existenzerhellung ... wird Sprache des Einzelnen zum Einzelnen“ (a. a. O. I, 31). Von der Existenz zu sprechen hat freilich nur einen Sinn, wenn es eine allen menschlichen Existenzen gemeinsame Seinsstruktur gibt, die Jaspers entgegen seinen Absichten auch aufweist. Das sieht Heidegger ein, und er will in seiner Analytik der Existenz diese Struktur freilegen („Existenzialien“) und so eine allgemeine Seinslehre vorbereiten. Aber inhaltlich kamen er und Sartre bisher über den von Jaspers erreichten Stand, eben über eine Existenzdeutung nicht hinaus. Mit Unrecht wundert und entrüstet sich deshalb Heidegger darüber, daß Nicolai Hartmann ihm den Titel eines Philosophen abspreche¹⁰.

In dieser Beschränkung auf das Erscheinende (Phänomen) verraten die Existentialisten noch ihre Herkunft von der Phänomenologie, durch die sie außer von Kierkegaard am meisten beeinflusst sind. Martin Heidegger war ja Schüler und Privatdozent bei Edmund Husserl in Freiburg, der als Begründer der sogenannten Phänomenologie bekannt ist. Diese hat ihren Namen daher, daß sie einfach die Phänomene, d. h. das im Bewußtsein Erscheinende, das anschaulich Gegebene schlicht hinnimmt und in bloßer Schau den Gehalt, die Struktur, die Eigenschaften und Teile der Gegebenheiten erfassen will. Diesen Gehalt des Gegebenen nannte Husserl „Wesen“ und die entsprechende Schau deshalb „Wesensschau“, Intuition. Es ist das, was wir Verstehen, Verstand, Intellekt nennen. Heidegger erweiterte das zur sogenannten „auslegenden Phänomenologie“, die durch Analyse auch alles freizulegen versucht, was in der Erscheinungen noch versteckt oder verhüllt ist, eben als Phänomen hinter der Erscheinung steht.

⁸ Jaspers, Philosophie II, S. 5.

⁹ Jaspers, a. a. O. S. 16.

¹⁰ Z. B. gegenüber Maurice de Gandillac (Les Temps modernes I, 4, S. 713 ff. 1945).

5. Reaktion auf extreme Essentialphilosophie

Der Verzicht auf den Vernunftgebrauch, auf das eigentliche Denken, erklärt endlich einen Hauptwesenszug der Existenzphilosophie, der ihr auch den Namen gibt, nämlich daß sie unter Zurückdrängung der eigentlich philosophischen Fragen nach den Wesenheiten, dem Ganzen und den Gründen der Dinge zum Inhalt und Gegenstand ihres Philosophierens nur das Problem der Existenz nimmt und auf diese allein oder wenigstens an erster Stelle ihre mehr subjektiven und intuitiven Methoden anwendet.

Will die Philosophie Aussicht haben, objektiv die ganze Wirklichkeit in ihrem Sosein und Dasein einschließlich der Gründe einzufangen, muß sie auch subjektiv ganzheitlich sein, d. h. alle menschlichen Kräfte, hier also Erfahrung, Verstehen und Denken einsetzen. So wie einseitiger Gebrauch der Vernunft zu übertriebener Essentialphilosophie unter Vernachlässigung der individuellen Existenz führte, so läßt die Einschränkung der Methoden auf Erfahrung und Intuition bei der Existenzphilosophie schon eine Vernachlässigung der Wesenheiten und Gründe der Dinge befürchten. Die Existenzphilosophie setzt sich damit in äußersten Gegensatz zu einer übertriebenen idealistischen Essentialphilosophie. Das Hauptinteresse der Philosophie galt freilich bisher allgemein mehr den Wesenheiten und Gründen der Dinge, einmal, weil sich der Wissenschaft die Erkenntnis der individuellen Existenz eher entzieht, andererseits, weil die allgemeine und notwendige Erkenntnis wichtiger ist. In den Wesenheiten der Dinge gründet ja ihre Seinsfülle, von ihnen hängt ihr Sinn und Wert ab, sie sind zugleich auch der Grund der Einheit, Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Welt.

Wohl die extremste Form einseitiger Essentialphilosophie hatten wir bei Hegel zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Nachdem schon die moderne subjektivistische und idealistische Philosophie seit Descartes mehr und mehr die objektive Wirklichkeit in den Menschen hinein genommen und statt Gott den Menschen zum Zentrum der Welt gemacht hatte, das durch sein Denken oder Wollen alle andern Dinge aus sich heraus setzt, wurden bei Hegel nun alle Dinge einschließlich Gottes zu bloßen Gedanken des Menschen. Auch der Mensch selbst war für ihn nur ein Gedanke, eine allgemeine Wesenheit, Erscheinung einer Idee, Glied in einem objektiven System abstrakten Denkens, ohne daß der lebendige, konkrete Einzelmensch sich dadurch verstanden fühlte oder sein Leben davon erleuchtet oder gesteuert fand.

Die Gefahr einer solchen, ins Reich der abstrakten Wesenheiten sich verirrten, rein spekulativen Philosophie und einseitig rationalistischen Denkhaltung zuerst erkannt und leidenschaftlich bekämpft zu haben, ist das Verdienst des genannten Kierkegaard. Er betonte demgegenüber die Einmaligkeit des konkreten Daseins, vor allem auch des einzelnen Menschen in seiner lebendigen Situation. Um die Menschen seiner Zeit aus ihrer Gottferne in die wahre Wirklichkeit zurückzurufen, ihnen wieder ihre Geschöpflichkeit zum Bewußtsein zu bringen, sie zur Besinnung auf die letzten und tiefsten Grundlagen ihres Daseins zu führen, schilderte er ihnen krass ihre ganze Daseinsnot und Heimatlosigkeit auf Erden, rief ihnen die Fragwürdigkeit und Unsicherheit irdischen Daseins in Erinnerung und hielt ihnen ihre schleichende Angst vor dem Tode und dem Nichts vor. Damit wurde er zum Vorläufer der modernen Existenzphilosophie.

Richtig hellhörig für diese einsame Stimme wurde man aber erst, als in der Gegenwart die praktischen Folgen jener einseitigen idealistischen Essentialphilosophie sich spürbar machten, als der von Gott als letzter Lebensgrundlage losgelöste, sich selbst vergötternde, selbstgesetzliche, auf sich selbst zurück-

geworfene moderne Mensch mehr und mehr dem Chaos verfiel und sich ernstlich in seiner gesamten Existenz bedroht fühlte. In einer abgeschwächten Form lernte Heidegger diese idealistische Essentialphilosophie noch bei Husserl kennen. Die Phänomenologie überwand zwar den subjektivistischen Idealismus in etwa durch die Rückkehr zu den Gegebenheiten. Aber ihre Forderung „Zurück zu den Sachen“ erfüllte sie selbst nur teilweise. Sie blieb mit ihrer intuitiven Methode bei den Wesensproblemen stehen, sah bewußt von dem Dasein der Dinge ab; auch ihre Wesenheiten waren keine realen, existierenden, sondern nur die sachlichen Gehalte des im Bewußtsein Gegebenen. Das mag Heidegger den Anstoß gegeben haben, sich mit der phänomenologischen Methode gerade des so übersehenen Daseins anzunehmen und nun unter Vernachlässigung aller wesentlichen, inhaltlichen Bestimmungen der Dinge einseitig, wenn nicht einzig die Existenz zu betonen und sie an die erste Stelle zu rücken.

6. Die Existenz vor der Essenz

Schlaglichtartig beleuchtet diesen Wesenszug des Existentialismus und zugleich seinen tieferen Grund Jean Paul Sartre mit erfreulicher Deutlichkeit in seiner Schrift „L'existentialisme est un humanisme“¹¹. Auf die Frage: „Was nennt man Existentialismus?“ antwortet er mit folgender Grundthese: „Gemeinsam haben die Existentialisten die Überzeugung, daß das einfache, absolute Dasein den Eigenschaften, also der entfalteten Farbigkeit des Wesens, vorangehe, oder, wenn Sie wollen, daß man von der Existenz ausgehen muß“ (S. 17). „Im 18. Jahrhundert wird in den atheistischen Lehren der Philosophen der Begriff Gottes abgeschafft, aber nicht ebenso sehr die Idee, daß die Essenz der Existenz vorangeht“ (S. 20). Nachdem Sartre dafür Voltaire, Kant und die andern getadelt hat, fährt er fort: „Der Existentialismus, für den ich stehe, ist konsequenter. Er erklärt, daß, wenn Gott nicht existiert, es mindestens ein Wesen gibt, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, ein Wesen, das existiert, bevor es durch irgendeinen Begriff definiert werden kann, und daß der Begriff Gottes abgeschafft, aber nicht ebenso sehr die Idee, daß die Essenz ist. Was bedeutet hier, daß die Existenz der Essenz vorausgeht? Es bedeutet, daß der Mensch zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und erst danach sich definiert. Wenn der Mensch, so wie ihn der Existentialist begreift, nicht definierbar ist, so darum, weil er anfangs überhaupt nichts ist. Er wird erst in der weiteren Folge sein, und zwar so sein, wie er sich selbst geschaffen haben wird. Also gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, um sie zu entwerfen. Der Mensch ist lediglich so wie er sich nach der Existenz concipiert, wie er sich will nach diesem Sichschwingen auf die Existenz hin; der Mensch ist nichts anderes, als wozu er sich macht, das ist der erste Grundsatz des Existentialismus“ (21/22).

So deutlich und radikal sprechen sich gegen die Wesenheit Mensch und ihre Herleitung von Gott Heidegger und Jaspers nicht aus. Aber auch sie leugnen, wenn nicht überhaupt eine allgemeine und beharrende Wesenheit des Menschen, dann doch ihre Erkennbarkeit, Verstehbarkeit und ihre Vorgängigkeit zur Existenz. „Nie kann ich von mir selbst, als ob ich ein Bestand wäre, sagen, was ich sei“, schreibt Jaspers (Phil. II,4). Und Heidegger: „Das Was-sein (essentia) dieses Seienden (gemeint des Menschen) muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden“ (Sein und Zeit 42). Heidegger leugnet Gott zwar nicht ausdrücklich wie Sartre, aber er will die Existenz des Menschen rein aus sich ohne jeden Bezug auf Gott verstehen, ja sein System läßt keinen Platz für Gott. Es ist wohl kein bloßer Zufall, wenn er jene Formel, die wir aus der christlichen Theologie und Philosophie als Ausdruck des unendlichen göttlichen Seins kennen, für das Verhält-

¹¹ Paris 1946, 68. Aufl. 1948.

nis von Wesen und Existenz im Menschen anführt: „Das ‚Wesen‘ des Daseins (gemeint des Menschen) liegt in seiner Existenz“ (a. a. O. 42).

7. „Dasein“ und „Vorhandensein“

Diese Akzentverschiebung oder besser die Verengung der philosophischen Problematik auf die bloße Existenz bei den Existentialisten wird noch dadurch gesteigert, daß sie mit Existenz nur das menschliche Dasein meinen. Die außermenschlichen Dinge: Steine, Bäume, Tiere „existieren“ für die Existentialisten nicht, deren Sein ist in der subjektiven Betrachtung der Existentialisten nur „Ansichsein“ („être en soi“ bei Sartre), „Vorhandensein“ und „Zuhandensein“ (z. B. als Werkzeug) für den Menschen. Der Mensch dagegen ist nicht schlechthin an sich vorhanden wie der Stein, auch nicht zuhänden für andere wie ein Werkzeug, nein, menschliches Sein „verhält sich zu sich selbst“, („être pour soi“), er ist für sich, weiß um sich, nimmt Stellung zu sich selbst, verhält sich zu Sein fragend und verstehend, ihm geht es im Existieren um die Existenz selbst. Nur dieses menschliche Sein wird „Dasein“ genannt.

Der Mensch ist aber auch nur Dasein, keine Wesenheit. Während die außermenschlichen Dinge etwas Statisches, Gleichbleibendes, Fertiges sind, ist der Mensch kein solches Abgeschlossenes, Fertiges, er ist nicht schlechthin, was er ist, also keine in sich ruhende Wesenheit, sondern ist ein Dynamisches, das sich immer neu ins Spiel setzt, um sich ringt, sich gestalten muß, und das ist „Dasein“. Ich kann mir nicht mein Ich, wie eine Sache, als Objekt gegenüberstellen und Wesenseigenschaften bei ihm feststellen. Was sich als erstes dem nach seinem Sein fragenden Menschen aufdrängt, ist sein Dasein. Auch nach seinem Ursprung kann und darf man nicht fragen, ich kann mich als ein Zufälliges nicht von einem Andern, Notwendigen, etwa Gott oder Wesenheit, ableiten, sondern ich finde mich einfach existierend vor, bin immer schon da. Typisch positivistisch und phänomenologisch zieht sich der Existentialist zurück auf die reine Gegebenheit, auf die Tatsächlichkeit, auf die „Faktizität“ seines Daseins¹². Für den Existentialisten bedeutet dieses Dasein deshalb auch nicht, wie man es sonst versteht, die Verwirklichung einer irgendwie vorausgehenden oder wenigstens gleichzeitigen Wesenheit. Man kann an der Existenz kein sachhaltiges „Was“ durch begriffliche Bestimmung angeben („Kategorien“), sondern höchstens fragen, „Wer“ er ist, oder das „Wie“ des Existenzvollzuges beim Menschen begreiflich machen¹³. Es gilt somit nur, die Struktur menschlicher Existenz oder ihre Seinscharaktere („Existenzialien“) freizulegen. Was bedeutet also in der Erfahrung und Deutung des Existentialismus die menschliche Existenz?

8. Das Wesentliche des Existierens

Um das Wesentliche des Existierens zu gewinnen, muß man von allen Soseinsbestimmtheiten, die ja nach den Existentialisten die Existenz sich erst selbst gibt, absehen. Nicht bloß von der äußerlichen wirtschaftlich-sozialen sogenannten „Existenz“, wie Hab und Gut, sondern auch von allen äußeren Lebensinhalten und Lebensbezügen, wie Schönheit und Heimat; ja man muß auch alles Innere wie Wissen, Fertigkeiten, Formen, Kultur von sich abfallen lassen, muß nur das bloße „Daß“ des Existierens, ohne alles Wie und Was festhalten. Durch Abstreifen aller endlichen Bestimmungen, die nicht das Selbstsein des Ich ausmachen, also beim inhaltlichen Nichts, sehen wir das eigentlich Absolute der Existentialisten, nämlich die Existenz. Einen positiven Sinn von Existenz können folgerichtig die Existentialisten nicht angeben, sondern nur

¹² Heidegger, Sein u. Zeit. S. 56 und 135.

¹³ a. a. O. S. 12.

negative Angaben machen. Man denkt unwillkürlich an das Bemühen der negativen Theologie, durch Negation aller Seinsbestimmungen das Absolute, das göttliche Sein zu gewinnen.

9. „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ des Daseins

Die Existenz ist wohl wesentlich „Übersteigen“, „Überschreiten“ ihrer selbst, aber sie transzendiert nicht etwa hin zu Gott oder zu Werten, sondern nur im Sinne immer neuen Seinkönnens geht sie ständig über sich hinaus, entwirft sich frei in die Zukunft, ist in Plänen, Hoffnungen und Befürchtungen immer sich selbst voraus. Ihr Ziel dabei ist immer nur sie selbst. Die einzige in unserm Sinne „freie“ Wahl hat der Mensch zwischen einer doppelten Daseinsart; einem Dasein ohne Selbstsein, ohne eigentliche Existenz d. i. das Dasein „der Uneigentlichkeit“ (inauthenticité) und der andern Daseinsart des Selbstseins, „der Eigentlichkeit“ (authenticité)¹⁴. Das Dasein der Uneigentlichkeit ist Verfallenheit und Verlorenheit an die Welt, an den Alltag und das „Man“. Von diesem Dauerzustand der Uneigentlichkeit kann man sich wenigstens für Augenblicke abwenden und sich allmählich zur eigentlichen Existenz entwickeln. Das Seiende, was wir so ie selbst sind, nennt Heidegger, „Dasein“, nur das Ziel dagegen, das zu verwirklichen dem menschlichen Dasein als eigenste Möglichkeit aufgegeben ist, ist die „Existenz“ im engsten Sinne.

10. Seinsweisen der Existenz (Existenzialien)

Wenn wir nun die wichtigsten „Existenzialien“ durchgehen wollen, so nennt Heidegger als erste Grundbestimmung oder Verfassung oder Befindlichkeit des Existierens das „In-der-Welt-sein“. Das Existieren kann sich nur am Widerstand der Wirklichkeit vollziehen, das Ich setzt ein Nicht-Ich der Welt voraus. Existieren ist Angewiesensein, Bezogensein auf Welt¹⁵. Diese Welt erlebt über der Existentialist nicht als vertraut, ihm nahe, er fühlt sich nicht von ihr getragen, in sie eingebettet, wie der Lebensphilosoph; er hat vielmehr den Glauben an die Ordnung der Welt, an ihre Vernunft und ihren Sinn verloren; sie hat keine eigene Bedeutung. Weil der Existentialismus als solcher keine Metaphysik kennt, ist die Welt für ihn ohne jene Mannigfaltigkeit der Wesenheiten von Leblosem und Lebendem, von Pflanzen und Tieren, von Natur und Kultur, sie ist eine sinnentleerte Wirklichkeit von technisch Nutzbarem, ist wie ein Eintopf von „Vorhandenem“ und „Zuhandenem“, von „Zeug“ für den handelnden Menschen, nur Gegenstand seines „Besorgens“; ja sie ist ihm unheimlich, fremd, unverständlich, gefährlich und bedrohlich. Welt ist in sich Chaos, dem der Mensch in ständigem Kampf seine Daseinsordnung abringen muß¹⁶, woran das Dasein verfallen, sich verlieren kann, ist der Hintergrund, von dem die existentielle Bewegung sich abstößt. Das Verstehen der Dinge ist ihrem Besorgen nur beigegeben. Im Besorgen und Verstehen der Dinge gründet als dritte Befindlichkeit die ordnende und fixierende Rede, mit der wir uns an die Mitmenschen richten.

Unser In-der-Welt-sein ist nämlich wesentlich auch „Mit-sein“ mit andern Menschen, die uns begleiten, ist bezogen auf Gemeinschaft. Aber auch diese Mitwelt wieder erlebt der Existentialist nicht als ihn fördernd und tragend, sondern als ihn von der Eigentlichkeit der Existenz abhaltend, als Gegenstand

¹⁴ Heidegger, Sein u. Zeit. S. 43.

¹⁵ „Welt“ bedeutet dabei alle gegebenen Bedingungen des Daseins, die wir uns gegenständlich machen können. Um einmal Heideggers Sprechweise in einer sonst doch ziemlich klaren Sache zu illustrieren: „Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt“ (!) Sein u. Zeit, S. 86.

¹⁶ Hans Heyse, Idee und Existenz. 1935.

der Sorge: Mitsein ist „Fürsorge“ für den Mitmenschen. Den alltäglichen Zustand des Gemeinschaftslebens, der ein Zustand der Verfallenheit an das Kollektiv ist, nennt Heidegger das „Man“. Er geißelt in vieler Hinsicht mit Recht die Tyrannei dieses „Man“, das anonyme Kollektiv, wo alles eingeebnet und gleichförmig ist: Man redet, man denkt, man handelt so wie alle. Im „Man“ herrschen vor allem Gerede, Neugier und Zweideutigkeit. Das Massendasein der Uneigentlichkeit, der Verfallenheit an die Welt und das Man ist nach Jaspers die Hauptgefahr der Gegenwart. Die Masse sei verantwortungslos, gegen Selbstbewußtsein, sie habe das wahre Ich noch nicht gefunden oder wieder verloren, sie habe Dasein ohne Existenz. Existieren als Dasein der Eigentlichkeit und des Selbstseins fordert deshalb die Loslösung vom Man und von der Gemeinschaft; es vollzieht sich nur in der Einsamkeit. Diese Einsamkeit darf freilich nicht zur Verslossenheit führen, sondern muß sich für den Umgang (die Kommunikation) mit andern Einsamen offenhalten. Doch solche Kommunikation nimmt auch bei Jaspers nie natürlichen Gemeinschaftscharakter an, sondern ist immer nur Augenblickshingabe, die durch Treue erneuert werden mag, jederzeit aber im Wagnis steht, verkannt und mißverstanden zu werden. Positive Bestimmungen des Mitseins sucht man bei den Existentialisten wieder vergebens, es ist nur der rein formale und rein negative Vorgang des Sichabstoßens vom Man.

11. „Situationen“ des Daseins

Unser Dasein in der Welt ist immer ein bestimmtes „Da“, an eine bestimmte „Situation“ gebunden, die es innerlich und äußerlich begrenzt. Zum menschlichen Existieren gehört vor allem die Zeitlichkeit. Durch unser Planen, Hoffen, Fürchten, Erwarten und Entwerfen ist immer schon die Zukunft in der Gegenwart enthalten und gestaltend wirksam. Ebenso ist die Vergangenheit nicht bloß etwas Zurückliegendes, Vorhandenes, sondern etwas als Erinnerung, Gestaltung und Bestimmtheit in der Gegenwart Wirksames. Damit hat der Augenblick des Existierens gewissermassen drei Dimensionen, umschließt in seiner Struktur gleichzeitig Gegenwärtiges, Vergangenes und Zukünftiges. Daß der Mensch immer in eine einmalige geschichtlich gewordene und rational unableitbare Situation gestellt ist, die ihn als „Erbe“ belastet und in seinem Handeln einengt, macht seine Geschichtlichkeit aus. Die Abhängigkeit von solchen Situationen, die wir nicht selbst bestimmen, denen wir vielmehr faktisch überantwortet sind, die wieder mehr hemmend als fördernd empfunden werden und uns nur dauernd vor Schwierigkeiten stellen, nennt Heidegger die „Geworfenheit dieses Seienden in sein Da“ (Sein und Zeit 135).

12. Die „Grenzsituationen“

Unter diesen Situationen gibt es gewisse Begrenztheiten und Bedrohungen, die zum Wesen menschlichen Daseins gehören. Jaspers nannte sie die „Grenzsituationen“. Es sind Leiden, Kampf, Zufall, Schuld, alles Situationen, die unvermeidbar und unaufhebbar sind, Wände, gegen die wir stoßen und an denen wir notwendig scheitern, die unser Dasein besonders unheimlich machen, ihm aber auch besonders eindringlich seine Endlichkeit und Geworfenheit zum Bewußtsein bringen.

Unter diesen düsteren und beklemmenden Grundbefindlichkeiten und existentiellen Lebenserfahrungen spielen bei den Existentialisten, zumal bei Heidegger (Sein und Zeit 184 ff.), eine besondere Rolle die Stimmungen von Furcht und Angst. Während die Furcht (*la peur*) sich immer auf bestimmte Bedrohungen unseres Daseins richtet, ist die Angst (*l'angoisse*) plötzlich und ohne Grund da. Alles erscheint hoffnungslos, fragwürdig, unheimlich, man sieht nur Leere, Einsamkeit und Verlassenheit. Was bedroht uns in der Angst? Wenn sie vorbei ist,

sagen wir: es war nichts. Das nimmt die Existenzphilosophie merkwürdigerweise wörtlich; die Angst stellt uns real vor das Nichts, in der Angst bricht das Nichts in uns auf, da sehen wir uns aus unserm Dahinleben aufgeschreckt, da fallen alle sichernden Gehäuse von uns ab, da ist uns auch die letzte rettende Planke entzogen, wir schweben über dem Nichts, sehen uns in das Nichts hineingehalten. In schwächerer Form wiederholt sich das bei den Stimmungen der Langweile, wo die Welt ins Nichts versinkt, der Schwermut, wo alles in Müdigkeit und Versagen untertaucht, und der Verzweiflung, wo die Angst förmlich ergriffen und festgehalten wird.

13. „Sein zum Tode“

Unter den Grenzsituationen ist die äußerste und letzte Möglichkeit, die jeder Mensch verwirklichen muß, sein Tod. Am Ende meines Lebens sehe ich unvermeidlich diesen meinen Tod stehen, den ich auf mich nehmen muß. Bedrohend reicht er in die Gegenwart meines Daseins hinein und beschattet es. Es steht unter dem ständigen Druck des Todes, denn es kann jeden Augenblick am Tode zerbrechen und scheitern. Mein Dasein ist wesentlich Zuschreiten auf den Tod, „Sein zum Tode“. Deshalb ist es auch ständige Todesangst, die nicht bloß Angst um den Bestand des Lebens bedeutet, sondern die bange Frage einschließt, ob mein bisheriges Leben vor dem Tode bestehen kann, ein Dasein der Eigentlichkeit war. In solcher Situation zerreißt alle menschliche Geborgenheit und bürgerliche Zufriedenheit in Lebensinhalten, da ruft uns das Gewissen von der Schuld der Verfallenheit zurück zum Selbst. Solche Stimmen des Gewissens sind freilich bei den Existentialisten insofern widerspruchsvoll, als sie immer behaupten, der Zustand der Uneigentlichkeit sei nicht schlechter als der der Eigentlichkeit.

Diesen Grenzsituationen dürfen wir nicht ausweichen, auch nicht vor ihnen ausbiegen durch Flucht in den Tod oder in den Alltag oder in falsche Hoffnungen, etwa auf ein zukünftiges Leben oder auf Erlösung. Vielmehr gilt es, sie „aushalten“, „bestehen“, „überstehen“, als zum Wesen des Daseins gehörig in unser Dasein aufnehmen. Erst diese Grenzsituationen nämlich treiben das menschliche Leben in die äußerste Schärfe seiner Existenz, zwingen es in die Haltung der Eigentlichkeit und der Entschlossenheit.

„Entschlossenheit“ heißt, im Augenblick, in einer punktuellen Existenz seine ganze Kraft sammeln und entschieden einsetzen. Vor allem durch das Nichts des Todes läßt sich der Existentialist auf sein Selbst, auf das augenblickliche Dasein zurückwerfen und kommt so zur Eigentlichkeit der Existenz, die im Augenblick ganz gegenwärtig ist und ihm das Äußerste an Leistung abringt. Er möchte offenbar wie Gott sein, der in jedem Augenblick sein Sein gleichzeitig ganz und vollkommen besitzt.

14. Sinn des Daseins

Weil der Tod jeden Augenblick eintreten kann, liegt für den Existentialisten der Sinn des Daseins nicht in der Vorbereitung eines zukünftigen Zieles, an das er sowieso nicht glaubt und das ja auch Zeit brauchte, die ihm nicht sicher ist. Ebenso wenig in irgendeinem Lebensgehalt, etwa in Wertverwirklichung oder in guten Werken, die ja im Tode zerbrechen können, sondern einzig in dem, was allein vom Tode nicht bedroht ist, das ist der Augenblick selbst, die augenblickliche Gesinnung, der unbedingte Einsatz des Augenblicks in der jeweils geschichtlich gewordenen Situation. Ziele um oder über sich suchen, Werte außer dem augenblicklichen Dasein verwirklichen wollen, heißt für den Existentialismus ein Dasein der Uneigentlichkeit, Alltäglichkeit und Verfallenheit führen. Dagegen den Augenblick ergreifen und sich

so vom künftigen Schicksal und Tod unabhängig machen, heißt einen absoluten Halt ergreifen, der seinen Sinn in sich selbst trägt.

Der innerste Kern des Menschen ist nach dem Existentialismus dieses geschilderte Existieren. Für ihn gibt es keine inhaltlichen, qualitativen Unterschiede der Existierenden, keinen Fortschritt und keine Vollkommenheitsgrade¹⁷. Die Kraft der Entschlossenheit, das Verhalten zum Tode und die daraus entspringende Entschiedenheit des Einsatzes wiederholen sich ja immer und bei allen. In immer neuen Formen und Gestalten vollziehen die existentiellen Menschen dann immer dieselbe Leistung. Existenz ist „Wiederholung“ der je kommenden Existenzmöglichkeit.

Die Aufgabe des Einzelnen kann nur sein, das „Erbe“ der Geschichte zu „übernehmen“ (Heidegger), sich die geistigen Gehalte desselben „anzueignen“, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und sie sich subjektiv zu machen. Nicht auf das „Was“ der Gehalte, sondern nur auf das „Wie“ der Aneignung kommt es an. In dem unbedingten Einsatz in jeder beliebigen vorgegebenen Situation liegt der letzte, unbedingte, von Erfolg oder Mißerfolg unabhängige Wert. Da vollzieht sich der Übergang in ein Absolutes, von der Zeit Unabhängiges.

Die Fragwürdigkeit des Daseins bewußt auf sich nehmen, ist nach Heidegger „heroische Haltung“; und nach Hans Heyse bedeutet es „heroisch-tragisches Existieren“, trotz aller Möglichkeit des Untergangs sich im Sein zu halten¹⁸. In den wenigen Augenblicken solcher eigentlichen Existenz innerhalb eines Stromes uneigentlichen Daseins liegt der Sinn und Wert nicht nur des Einzelmenschen, sondern auch der Geschichte.

Als Wesentliches im Menschenbild des Existentialismus ergibt sich: Der Mensch ist ein zeitlich begrenztes Sein, in der Welt, sich zu sich selbst sorgend, zur Umwelt besorgend, zur Mitwelt fürsorgend verhaltend, geworfen, angsterfüllt, schuldig, aus dem Nichts und zum Tode, trotzdem aus sich selbst zu verstehen, ganz auf sich selbst gestellt, nur sich selbst verpflichtet, und heroisch „ja“ sagend zu seiner tragischen Existenz.

(Ein weiterer Aufsatz über den französischen Existentialismus folgt)

Die häufige Beichte im Lichte der Enzyklika „Mystici Corporis“

Von Religionslehrer Dr. Bernhard Lorscheid, Linz a. Rh.

Wenn man das Rundschreiben Pius' XII. über den mystischen Leib Christi durchliest, fällt einem auf, wie hoch darin die häufige Beichte gewertet und wie eindringlich sie darin empfohlen wird. Und doch hätte man in dem Rundschreiben, in dem die Verbindung des Einzelchristen mit Christus, dem Haupte des mystischen Leibes, erörtert wird, eine Betonung der häufigen Beichte zunächst nicht erwartet, weil diese Verbindung selber heiligend ist und daher die häufige Beichte für den in dieser Verbindung stehenden Christen auf dem ersten Blick nicht mehr so bedeutungsvoll erscheint. Die Enzyklika hingegen sagt, daß gerade für diese Verbindung der Glieder des mystischen Leibes untereinander und mit

¹⁷ Vor allem Jaspers leugnet ausdrücklich jede Vermehrung des menschlichen Lebensgehaltes und jeden objektiven Fortschritt. Sogar der existentielle Einsatz ist nach ihm zum Scheitern verurteilt. „Was eigentlich ist, das tritt mit einem Sprung in die Welt und erlischt, indem es sich verwirklicht“ (Philosophie III, 227).

¹⁸ Idee und Existenz. 1935. S. 243 f.

Christus die häufige Beichte ebenso bedeutsam sei, wie es für die Glieder unseres sterblichen Leibes bedeutsam sei, daß man sie in ständiger Übung kräftige. Die Übung der einzelnen Glieder des mystischen Leibes durch persönliches Mitwirken mit der Gnade sei für die Gesunderhaltung dieses Leibes noch bedeutender als die Übung der körperlichen Glieder für die Kräftigung unseres sterblichen Leibes, weil die mystische Verbindung keine physische, sondern eine gesellschaftliche sei, in der die einzelnen Glieder alle ihre persönliche Freiheit und Verantwortlichkeit behielten. Bei einer solchen Verbindung habe die häufige Beichte deshalb eine hohe Bedeutung, weil sie bei den einzelnen Gliedern die Selbsterkenntnis fördere, die christliche Demut vertiefe, die sittliche Schwäche an der Wurzel fasse, die geistliche Nachlässigkeit und Lauheit bekämpfe, das Gewissen reinige, den Willen stärke, eine heilsame Seelenleitung ermögliche und kraft des Sakramentes die Gnade vermehre¹.

Diese hier aufgezählten Vorzüge der häufigen Beichte für das persönliche Tugendstreben haben die Gläubigen erfahren, und so kam es wohl, daß sich in der kirchlichen Bußpraxis auch die Beichte der läßlichen Sünden durchsetzte, obgleich man sich bewußt war, daß die läßliche Sünde als ein Mangel des fervor caritatis gesühnt werden kann durch jeden Akt der Liebe, durch den der fervor caritatis von neuem angefacht wird. Denn gerade die nach echter Vollkommenheit strebenden Christen haben zuerst die häufige Beichte geübt². Man begann damit in den Klöstern, und durch den Einfluß der Klöster fand diese Beichte Nachahmung bei den Gläubigen in der Welt, vor allem durch den Dritten Orden, der seinen Mitgliedern außerhalb der Klostermauern den Weg zur echten Christusnachfolge weisen will. Die hl. Katharina von Siena (1347/1380), selbst Mitglied des Dritten Ordens vom hl. Dominikus, war eifrig bemüht, die häufige Beichte im Kreise ihrer zahlreichen Freunde und Freundinnen einzuführen. Der hl. Philippus Neri (1515/1595) und die hl. Theresia von Avila (1515/1582) pflegten bei sich und anderen die häufige Beichte mit großem Erfolg. Der hl. Franz von Sales (1567/1622) und der hl. Vincenz von Paul (1576/1660) ermunterten unablässig die Christen zum öfteren Beichten. Der hl. Papst Pius V. (1566/1572) beichtete täglich. Papst Clemens VIII. (1592/1605) beichtete fast täglich beim hl. Philippus Neri und später bei Cäsar Baronius. Auch der Volksmissionar Philipp Jeningen SJ. (1642/1704) pflegte täglich zu beichten³. Die ehrwürdige Maria von Agreda (1602/1665) beichtete während ihrer letzten Krankheit sogar jeden Tag öfter⁴. Sie alle hatten den eigenen Wert der häufigen Beichte für das Wachstum des geistlichen Lebens erkannt. Aus der gleichen Erkenntnis heraus verpflichtet das Kirchenrecht die Ordensoberen, dafür Sorge zu tragen, daß ihre Untergebenen wenigstens einmal wöchentlich beichten⁵. Es verpflichtet die Bischöfe, für die wöchentliche Beichte der Seminaristen⁶ und die häufige Beichte der Kleriker⁷ zu sorgen. Can. 902 bezeichnet als ausreichenden Gegenstand der Beichte auch solche Sünden, die schon in einer anderen Beichte vergeben wurden. Schon Papst Benedikt XI. hatte in seiner Constitutio „Inter cunctas“ vom 17. 2. 1304 ausdrücklich erklärt, daß es wegen der damit verbundenen Verdemütigung

¹ Deutsche Übersetzung der Enzyklika „Mystici Corporis“ in: KAA, 88. Jahrg. Ausg. 1, Trier 1944, S. 12/13.

² Zu den nun folgenden und späteren geschichtlichen Hinweisen vergl. Ph. Scharch, Obl. M. I., Die Devotionsbeichte, 5. Aufl., Leipzig, Vier-Quellen-Verlag; B. Kurtscheid, O. Fr. M., Beichte, in: L. Th. K., II. 99/100; Franz Zimmermann, Läßliche Sünde und Andachtsbeichte, Innsbruck 1935.

³ Anton Höss, S. J., P. Philipp Jeningen S. J., Freiburg 1924, S. 168 und 207.

⁴ Die geistliche Stadt Gottes, 3. Aufl., Regensburg 1907, Einleitung, S. 55.

⁵ Can. 595 § 1 n. 3.

⁶ Can. 1367 n. 2.

⁷ Can. 125 n. 1.

heilsam sei, dieselben Sünden wiederholt zu beichten⁸. Mit der gleichen Begründung hatte Papst Benedikt XIV. am 26. 6. 1749 zu einer Generalbeichte anläßlich des Jubiläums aufgerufen. So kam es auch zur Beichte von ausschließlich sakramental schon vergebenen Sünden trotz der Schwierigkeit zu erklären, worauf sich bei einer solchen Beichte die Lossprechung beziehe und wie sich dabei die Lossprechungsworte bewahrheiteten.

Die oben aufgezählten, in der Enzyklika betonten Vorzüge der häufigen Beichte, die alle diejenigen erfuhren, die diese Beichte übten, führten dazu, daß man dieser Beichte den Vorzug gab vor anderen Wegen, auf denen nach den Worten der gleichen Enzyklika die läßlichen Sünden in mannigfacher, höchst lobenswerter Weise gesühnt werden. Sie führten auch zur Ablegung der Beichte von ausschließlich sakramental schon vergebenen Sünden. Die Förderung der Selbsterkenntnis, die Vertiefung der christlichen Demut, die Heilung der sittlichen Schwäche von der Wurzel her, die Bekämpfung der geistlichen Nachlässigkeit und Lauheit, die Reinigung des Gewissens, die Willensstärkung, die Ermöglichung einer heilsamen Seelenleitung und die sakramentale Vermehrung der Gnade, all diese Vorteile mit Ausnahme des letzteren könnten streng genommen zwar auch in einer außersakramentalen Seelenführung erlangt werden. Was aber die sakramentale Vermehrung der Gnade angeht, so könnte man an den Reichtum der sakramentalen Gnaden der heiligen Eucharistie als Ersatz denken. Jedoch spendet die heilige Eucharistie diese sakramentale Gnade wie eine Speise, die das übernatürliche Leben nährt, als *gratia nutriens*, das Bußsakrament aber spendet sie wie ein Heilmittel, das von den Krankheitskeimen der Sünde befreit und „von den anderen Gliedern des mystischen Leibes die Gefahr der Ansteckung fernhält“⁹, als *gratia sanans*. In diese Wirksamkeit der heilenden Gnade des Bußsakraments werden die übrigen genannten Vorteile bei der sakramentalen Seelenführung hineingezogen. Bei der letzteren können sie in viel höherem Maße erlangt werden als in der außersakramentalen Führung, weil bei ihr der Seelenführer zugleich der Spender des Sakramentes ist und darum anders als Stellvertreter Christi dasteht, und daher auch der Bußernst der Gläubigen ein anderer sein wird. „Zum täglich eifrigeren Fortschritt auf dem Wege der Tugend“ will daher die Enzyklika vor anderen Läuterungswegen für die läßlichen Sünden die häufige Beichte empfohlen wissen¹⁰. Durch das Sakrament, „dessen Wirkung Christus selber in den Seelen hervorbringt“¹¹, wird das Tugendstreben des Einzelnen viel tiefer hineingezogen in jene seelenführende Tätigkeit, mit der nach einem Worte des hl. Augustinus Christus als unser Haupt die einen züchtigt, andere läutert, andere beruft, andere bessert, andere erneuert¹². Durch das Sakrament wird die Sühne des Christen viel tiefer hineingezogen in das Sühnewirken Christi, der als „Haupt der Kirche und Erlöser seines Leibes“¹³ in seinen Gliedern geheimnisvoll die Sühne wirkt. Josef Zörlein, der, von pastoraltheologischen Erwägungen ausgehend, die Gedanken der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ über die öftere Beichte in ihrer ethischen, asketischen, sozialen und religiösen Bedeutung würdigt¹⁴, sagt, unseren Zusammenhang berührend, die Beichte verhalte sich zu den außersakramentalen Nachlaßmöglichkeiten wie die wirkliche zur geistigen Kommunion¹⁵.

In der geschichtlichen Entwicklung ist daher wohl auch die außersakramen-

⁸ Denzinger-Bannwart 470.

⁹ Deutsche Übersetzung der Enzyklika „*Mystici Corporis*“, a. a. O., S. 3.

¹⁰ ebda., S. 13.

¹¹ ebda., S. 8.

¹² Enarr. in Ps., 85,5: Migne, P. L., XXXVII, 1085.

¹³ Eph. 5, 23.

• ¹⁴ Josef Zörlein, Die öftere Beicht. Stuttgart 1947, S. 12–17.

¹⁵ ebd., S. 15.

tale Seelenführung übergegangen in die sakramentale. Anachoreten wie Pachomius und Antonius übten zunächst bei ihren Schülern die Kunst der Seelenführung, bei der diese ihre täglichen Fehler bekannten. Im Laufe der Entwicklung aber, in der die Klöster, die ursprünglich keine oder nur wenige Priester hatten, immer mehr zu Priestergemeinschaften wurden, ging diese Seelenführung mehr und mehr in die Hände der Priester über, und seit Kolumban (530/615) ist auch ihr sakramentaler Charakter und damit die Beichte der läßlichen Sünden nachweisbar. So hat sich der Brauch der häufigen Beichte entwickelt aus der in den Klöstern üblichen, zunächst außersakramentalen Seelenführung, und die Enzyklika „Mystici Corporis“ sagt, daß dieser „fromme Brauch nicht ohne Antrieb des Heiligen Geistes in der Kirche eingeführt wurde“¹⁶.

Als Grund dafür, daß heute manche diese Entwicklung weniger begrüßen und die häufige Beichte gering einschätzen, nennt die Enzyklika jene falsche Auffassung, die den göttlichen Erlöser und die Glieder der Kirche zu einer einzigen physischen Person zusammenwachsen lasse und das ganze geistliche Leben der Christen und den Fortschritt in der Tugend ausschließlich der Wirksamkeit des Heiligen Geistes zuschreibe unter völliger Verkennung der geschuldeten persönlichen Mitwirkung des Einzelchristen. Fast gleichzeitig mit dem Erscheinen der Enzyklika machte Hans Pfeil in einer geistesgeschichtlichen Betrachtung zur innerkirchlichen Lage Deutschlands darauf aufmerksam, daß von manchem das freie Mitwirken im Heilsprozeß auf ein Sich-dem-Heilswirken-Christi-Nichtwidersetzen reduziert und infolgedessen das aktive Tugendstreben als vorchristlicher Asketismus gebrandmarkt, das opus operantis auf Kosten des opus operatum ganz in den Hintergrund gedrängt und daher auch die Devotionsbeichte bekämpft werde¹⁷. Hiergegen macht die Enzyklika den trotz der mystischen Verbindung Christi mit den Gliedern seines geheimnisvollen Leibes waltenden Unterschied zwischen diesen und ihm geltend und verweist auf die Notwendigkeit der persönlichen Mitwirkung mit dem Gnadenwirken des Heiligen Geistes. Der hl. Paulus, wohl wissend um die wunderbar innige Verbindung Christi mit seinem mystischen Leibe, stelle beide wie Bräutigam und Braut einander gegenüber. Er, der von sich sage: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“¹⁸, behaupte zugleich: „Seine (das heißt: Gottes) Gnade ist in mir nicht unwirksam geblieben, sondern ich habe mich mehr gemüht als sie alle; doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir“¹⁹. Der Heilige Geist Jesu Christi sei zwar die einzige Quelle, aus der alles übernatürliche Leben in die Kirche und in ihre Glieder herabfließe, aber, daß sich dieses Leben in den Gliedern entfalte, das wolle der Geist nur dann wirken, wenn die Menschen tatkräftig dabei mitwirkten, so wie die Glieder unseres sterblichen Leibes nur bei ständiger Übung gesund und kräftig blieben.

Wenn man von diesem Vergleich des übernatürlichen Lebens ausgeht, erscheint es notwendig, daß man in der Verantwortung für das übernatürliche Leben verpflichtet ist, die schweren Sünden zu beichten, ebenso wie man in der Verantwortung für das natürliche Leben gehalten ist, lebensgefährliche Krankheitserscheinungen dem Arzt zu unterbreiten. Es erscheint dann zwar nicht notwendig, aber ebenso sinnvoll wie nützlich, daß man die läßlichen Sünden beichtet, wie es Sinn und Nutz hat für die Gesunderhaltung und Erstarkung des körperlichen Lebens, daß man auch unbedenkliche Krankheitserscheinungen dem

¹⁶ a. a. O., S. 13.

¹⁷ Klerusblatt v. 14. Juli 1943, S. 205/210; vgl. auch Benedikt Baur, Die Beichte der läßlichen Sünden, in: Theologie und Seelsorge, Paderborn, November 1943, S. 73–82, wo bußgeschichtliche, theologische, liturgische und praktische Schwierigkeiten, die gegen die Andachtsbeichte erhoben werden, aufgezählt sind.

¹⁸ Gal. 2, 20.

¹⁹ 1 Kor. 15, 10.

Arzt aufdeckt. Und wie es sogar vernünftig und vorteilhaft ist, den Arzt auch auf überwindene Krankheiten aufmerksam zu machen, damit er die Folgen dieser Krankheiten immer mehr ausheile und die von ihnen herrührenden Schwächen immer mehr behebe, so hat es auch im übernatürlichen Leben einen Sinn, schon gebeichtete Sünden noch einmal zu beichten. Wie die Tätigkeit des Arztes auf die Ausheilung der Krankheitsfolgen und -schwächen, so würde sich bei dieser von dem Vergleich mit dem natürlichen Leben ausgehenden Schau des übernatürlichen Lebens die Lossprechung bei einer Beichte von ausschließlich durch die Schlüsselgewalt der Kirche schon vergebenen Sünden auf die Folgen dieser Sünden beziehen, nämlich auf die noch verbliebenen Sündenstrafen und die von der Sünde herrührende Schwächung der Neigung zum Guten sowie Verstärkung böser Neigungen. Bei einer solchen Beichte hätte in dieser Schau die Lossprechung den Sinn, die Folgen der bereits vergebenen Sünden mehr und mehr zu tilgen, auszulöschen und auszuheilen. In dieser Weise wird auch das Zustandekommen des Sakramentes bei einer solchen Beichte verständlich gemacht von denjenigen Dogmatikern²⁰, denen die Erklärung, daß Gott eine Sünde ebenso öfters vergeben könne wie ein Mensch dem anderen ein und dieselbe Beleidigung, und daß die Lossprechung auch ohne Lösung von Schuld wegen der mit ihr verbundenen sakramentalen Vermehrung der Gnade berechtigt sei, als ungenügend erscheint. Dabei berufen sie sich auf den hl. Thomas, bei dem die Schuld zusammen mit der Strafe und der Verstärkung der Neigung zum Bösen als einheitliches Gefüge der Sünde erscheine, und auf die Tatsache, daß nach Anschauung des christlichen Altertums die volle Vergebung beides, die Lösung der Schuld und der Strafe, umfaßt habe. Gegen die andere Erklärung aber wenden sie ein, bei der sakramentalen Nachlassung handle es sich nicht nur um den seelischen Vorgang der Nachsicht, der öfters erneuert werden kann, sondern um eine die Sündenschuld ein für allemal vernichtende und darum nicht mehr wiederholbare Tat; mit der Vermehrung der sakramentalen Gnade allein sei die in den Lossprechungsworten ausgesprochene, unabtrennbare Wirkung der Sünden-nachlassung noch nicht gegeben.

Geschichtlich ist bei dieser Schau der häufigen Beichte bemerkenswert, daß in den unter dem immer wiederkehrenden Bild eines Arztes entwickelten Gedanken und Mahnungen zur Seelenführung, die sich bei den griechischen Vätern und Kirchenschriftstellern, wie bei Origenes, den Kappadoziern und Johannes Chrysostomus finden, die ersten Wurzeln für die geschichtliche Entwicklung der häufigen Beichte liegen. Wie der Weiseste der Griechen in Platons *Gorgias* (c. 36) mahnt, man müsse freiwillig zum Richter eilen, wie zu einem Arzte, damit die Krankheit der Ungerechtigkeit nicht einwurzele; so mahnen die griechischen Väter und Kirchenschriftsteller, auch die Vergehen, die nicht „ad mortem“ sind, wie Krankheiten und Wunden der Seele einem kundigen Seelenarzt aufzudecken.

Wie alle Sakramente im Lichte der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ in ihrer lebenspendenden Wirkung für das Leben, die Gesundheit und das Wachstum des mystischen Leibes aufleuchten, so leuchtet das Bußsakrament darin auf in seiner mystisch-pastoralen, das übernatürliche Leben von Krankheitskeimen heilenden, vor Ansteckung bewahrenden und zum geistlichen Wachstum anspornenden Wirkung. Die häufige Beichte aber erscheint in diesem Licht als der vom Geiste Christi aufgezeigte Weg, auf dem Christus, „der Erlöser seines Leibes“, die Befreiung von Sünde und Sündenschwäche und die Vollendung der Tugend in seinen Gliedern allmählich heranreifen läßt.

²⁰ Franz Diekamp, *Kath. Dogmatik*, III. Bd., 7.—8. Aufl., Münster i. W., 1937, S. 286/287; Michael Schmaus, *Kath. Dogmatik*, III. Bd., II. Teil, 1.—2. Aufl., München 1941, S. 379/380; vgl. auch Joseph Barbel, *Quellen des Heils, Die Sakramente der katholischen Kirche*, Luxemburg 1947, S. 208/209.

Uebersichten und Berichte

Die Form der Eheschliessung für die „nati ab acatholicis“

Am 1. August 1948 erließ Pius XII. das wichtige *Motu proprio* „*Decretum Ne temere*“ mit Wirkung vom 1. Januar 1949¹. Er weist darauf hin, daß Papst Pius X. in dem berühmten Dekret „*Ne temere*“ vom 2. August 1907 mit Wirkung vom 19. April 1908² im Interesse der Einheitlichkeit der Eheschließung von Katholiken folgende Bestimmung im Art. XI getroffen habe: „*statutis legibus tenentur omnes in catholica Ecclesia baptizati et ad eam ex haeresi aut schismate conversi (licet sive hi sive illi ab eadem postea defecerint), quoties inter se sponsalia vel matrimonium ineant*“. Der Codex habe im Interesse der Gültigkeit vieler Ehen geglaubt, diese Bestimmung Pius' X. mildern zu müssen; in diesem Sinne laute Can. 1099 § 2: „*non tenentur ad servandam matrimonii formam ab acatholicis nati, etsi in Ecclesia catholica baptizati, qui ab infanti aetate in haeresi vel schismate aut infidelitate vel sine ulla religione adoleverunt, quotiescumque cum parte acatholica contraxerint*“.

Die Erfahrung von 30 Jahren (1918—48) habe jedoch gezeigt, daß die gutgemeinte Bestimmung des can. 1099 § 2 nicht nur keinen Nutzen für das Seelenheil stiftete, sondern für die Lösung von Ehefragen große Schwierigkeiten bot. Deshalb werde der obengenannte § 2 aus dem Codex getilgt.

Ich möchte kurz auf einige Schwierigkeiten aufmerksam machen, welche can. 1099 § 2 bot. Ein neuester Fall: Antonius hatte einen katholischen Vater und eine Mutter, welche der reformierten Kirche angehörte; er wurde in der katholischen Kirche getauft; bis zum 7. Jahre besuchte er einen Kindergarten, welcher religiös indifferent war. Als Antonius etwa 7 Jahre zählte, wandte sich sein Vater mehr und mehr von der katholischen Kirche ab; den Sohn ließ er in der reformierten Kirche erziehen und im Alter von 16 Jahren konfirmieren. Im Jahre 1940 heiratete der Sohn eine Protestantin in der protestantischen Kirche. Im Jahre 1948 ließ er sich scheiden und will nun ein katholisches Mädchen heiraten. War die erste Ehe gültig, weil Antonius nicht als Katholik galt oder war Antonius zur kirchlichen Form verpflichtet und damit die erste Ehe ungültig?

Ein anderes Beispiel: Titius wurde als Sohn eines protestantischen Vaters und einer katholischen Mutter geboren. Nach den bestehenden Staatsgesetzen mußte das Kind der Konfession des Vaters folgen. Es wurde protestantisch getauft und konfirmiert. Im Hause leitete die Mutter die Erziehung im katholischen Sinne. Als nun Titius eine höhere Schule besuchte, setzte der Katechet die katholische Erziehung fort, erteilte dem Jüngling katholischen Unterricht und ließ ihn mit etwa 16 Jahren zur hl. Beichte und zur hl. Kommunion zu. Ein formeller Austritt aus der protestantischen Kirche und ein formeller Eintritt in die katholische Kirche erfolgte nicht aus Gründen des bestehenden Zivil- und Strafrechtes. Aber Titius empfing in dieser Zeit regelmäßig die hl. Sakramente. Gilt Titius als Katholik oder Protestant? Das war die Frage, als Titius später seine verfahrenen Eheangelegenheit in Ordnung bringen wollte.

Endlich, welche Schwierigkeiten bot der Ausdruck „*nati ab acatholicis*“! Man mußte diesen Text in dem Sinne verstehen, daß das Elternpaar nicht katholisch war. Der Plural deutet auf zwei Personen; in diesem Sinne nahmen diesen Ausdruck deutsche Autoren, um von den ausländischen zu schweigen, wie Knecht, Handbuch des katholischen Eherechtes S. 652; Linneborn, Grundriß des

¹ AAS, 40 (1948) S. 305 ff. — Vgl. diese Zeitschrift, Jahrgang 1948, S. 378.

² Fontes C. I. C. vol. VI. n. 4340 S. 867.

Eherechtes (ed. 2—3) S. 339g; Koeniger, Katholisches Kirchenrecht, S. 322; Schäfer, Eherecht (ed. 8—9) S. 271. Im selben Sinne erklärten den Ausdruck: *nati ab acatholicis* zwei Instanzen und daher die Ehe Karl—Berta für ungültig, weil Berta als Kind des katholischen Vaters Antonius in der katholischen Kirche getauft wurde, während die Mutter Calvinistin war. Da Antonius bald nach der Taufe des Kindes starb, ließ die Mutter das Kind protestantisch erziehen. Beide Instanzen erklärten: Berta ist nicht „*nata ab acatholicis*“; denn ihr Vater war katholisch.

Erst 14 Jahre nach Inkrafttreten des Codex erklärte die Interpretationskommission: „*dicendi sunt nati ab acatholicis etiam nati ab alterutro parente acatholico*“ (20. Juli 1929; A. A. S. vol. 21. 1929, S. 573). Am 25. Juli 1931 erklärte dieselbe Kommission: „*interpretatio diei julii 1929 ad can. 1099 §2 est declarativa, non extensiva*“ (a. a. O. vol. 23, 1931, S. 388). Die Rechtsunsicherheit, welche um die „*nati ab acatholicis*“ herrschte, wird beleuchtet durch einen Fall aus Limburg. Ein gewisser Jakob R. aus der Diözese Limburg war am 2. September 1899 geboren als Kind einer gemischten Ehe; als die katholische Mutter im Jahre 1903 starb, wurde Jakob in der sog. neapostolischen Kirche erzogen (in *infantili aetate*); am 8. Juli 1921 heiratete er in der neapostolischen Gemeinde die Protestantin Johanna G. Doch bereits im Dezember 1927 wurde die Ehe geschieden. Jakob wollte nun ein katholisches Mädchen heiraten. War Jakobus beim Eheabschluß mit Johanna zur Form des can. 1099 § 2 verpflichtet oder nicht?

Diese Ausführungen, welche durch viele andere Beispiele ergänzt werden können, lassen die Wohltat empfinden, welche Pius XII. durch Aufhebung des can. 1099 § 2 Abschnitt 2 geschaffen hat.

Eine Schwierigkeit kann sich trotzdem noch ergeben: Wer ist „*baptizatus in catholica Ecclesia*“?

Die Antwort ist eindeutig, wenn der Taufspender katholischer Priester oder Diakon ist und die Taufe in feierlicher Form spendet, mag das Kind einer katholischen oder gar heidnischen Ehe entstammen. Denn ein solcher Priester und Diakon kann nur für die katholische Kirche taufen. (can. 750 § 2; 751.)

Ebenfalls wird es auf keine rechtlichen Schwierigkeiten stoßen, wenn ein Erwachsener mit freiem Willen sich in der katholischen Kirche in aller Form taufen läßt (can. 752). Im Sinne des Kirchenrechtes gilt als Erwachsener jeder, der den Gebrauch der Vernunft erlangt hat und mit Wissen und Willen nach der Taufe verlangt. Als getauft in der katholischen Kirche wird auch jenes Kind jüdischer Eltern zu gelten haben, das von der katholischen Magd getauft wird. Man denke an den berühmten Fall von Edgar Levi Mortara, geboren 1851, der als Kind jüdischer Eltern von der Magd getauft wurde und dann außerhalb des Elternhauses katholisch erzogen wurde; er entschloß sich später für den Priester- und Ordensstand. Benedikt XIV. erzählt in seiner Const. „*Postremo mense*“ vom 28. Februar 1747, wie in Rom ein gewisser Viviani in das Haus der jüdischen Perla Misani, im Ghetto gelegen, eindrang und deren drei Töchter in aller Form taufte. Solche Fälle, sagt der Papst, kommen in Rom und in anderen Orten häufig vor. Deshalb schrieb er die hervorragende Konstitution mit 71 Paragraphen über die Taufe von Juden.

Dasselbe ist zu sagen, wenn ein katholischer Arzt oder eine katholische Krankenschwester, Missionsschwester, Hebamme bei schwerer Krankheit das Kind heidnischer Eltern tauft. In diesem Falle darf man es aber nicht machen, wie eine überkluge katholische Krankenschwester es machen zu müssen glaubte. Das Kind jüdischer Eltern stand vor einer lebensgefährlichen Operation. Auf der einen Seite wollte die Krankenschwester die Seele des Kindes retten; auf der anderen Seite sagte sie sich: stirbt das Kind nicht, dann ist keine Hoffnung auf katholische Erziehung; denn sie dürfte ja von der Taufe keine Mitteilung an die jüdischen Eltern machen. Sie glaubte gut für beide Fälle vorgesorgt zu haben,

indem sie ausdrücklich unter folgender Bedingung taufte: „Du sollst getauft sein, wenn die Operation einen tödlichen Verlauf nimmt; wenn du jedoch mit dem Leben davon kommst, bist du nicht getauft.“ Auf diese Weise war das Kind überhaupt nicht getauft; denn als der Augenblick des Todes kam, fehlten Materie und Form; man kann nicht für eine zukünftige Zeit taufen.

Was aber, wenn ein katholischer Arzt, eine katholische Hebamme, ein Kind protestantischer oder schismatischer Eltern tauft? Für welche Kirche taufen sie? Die Rechtsvermutung ist für die Taufe in der protestantischen oder schismatischen Kirche. Der Grund ist dieser: das Recht vermutet, daß die Katholiken mit der Taufe nicht das Recht der Eltern auf ihre Kinder und deren Erziehung antasten wollten, sondern nur das Seelenheil des Kindes im Auge hatten. Auf der anderen Seite spricht die Rechtsvermutung für die Taufe in der katholischen Kirche, wenn ein protestantischer Arzt oder eine Diakonissin das sterbende Kind einer katholischen Familie taufen.

Dieselbe Rechtsvermutung muß Anwendung finden, wenn ein Heide das Kind von Katholiken oder Nichtkatholiken tauft; er will auf die Absicht der Eltern eingehen; er will nicht das elterliche Recht schmälern oder verletzen.

Schwieriger wird die Frage, wenn es sich um Kinder aus einer gemischten Ehe handelt.

Ist eine Vereinbarung von den Eltern getroffen über die katholische Taufe und Erziehung, dann spricht die Rechtsvermutung für eine Taufe in der katholischen Kirche; fehlt eine solche Vereinbarung, so müsste man fragen: hat der katholische Vater, die katholische Mutter den Auftrag zur Privattaufe gegeben? Wenn ja, dann ist die Taufe als Taufe in der katholischen Kirche anzusehen. Hat niemand den Auftrag zur Taufe gegeben, dann wird es manchmal schwer zu entscheiden sein, für welche Kirche der Spender der Privattaufe bei Kindern aus gemischter Ehe taufen wollte. Im Zweifelsfalle wird die Kirche auf den favor fidei, von dem Benedikt XIV. in seiner Const. „Postremo mense“ spricht, zurückgreifen.

Die Erziehung in einer bestimmten Konfession kann außerdem dazu beitragen, den Zweifel zu lösen.

Professor Dr. P. G. Oestenle, OSB, San Anselmo, Rom.

Hat die päpstliche Mahnung vom 5. Juni 1948

über die Teilnahme von Katholiken an ökumenischen Versammlungen Neues gebracht oder Altes geändert?

Die Mahnung des Heiligen Offiziums vom 5. Juni 1948¹ ist so klar und eindeutig, daß kein Unbefangener sie falsch verstehen oder als überholt betrachten kann. Es war also kein Grund zur Aufregung gegeben, auch nicht für die Katholiken, die sich der Una Sancta-Bewegung gewidmet hatten. Anders war der Widerhall in nichtkatholischen Kreisen.

Warum die Kirche sich nicht mit den Nichtkatholiken an einen Tisch setzen kann, um die „Una Sancta“ erst zu suchen oder herzustellen, hat Pius XI. klar und deutlich anläßlich der Einigungsverhandlungen von Stockholm (1920) und Lausanne (1927) und im Anschluß an die bekannten Mechelner Gespräche dargelegt, im übrigen aber den Einigungsverhandlungen guten Erfolg gewünscht (vgl. Max Pribilla, Um kirchliche Einheit, Herder, Freiburg 1929).

Das Bischöfliche Generalvikariat Trier hat die Veröffentlichung des oben erwähnten Monitums mit folgendem Zusatz versehen:

„Durch vorstehenden Erlaß des Hl. Offiziums wird allen Katholiken, Bistums- und Ordensgeistlichen sowie Laien, die Teilnahme an Religionsgesprächen mit

¹ Siehe den Text in dieser Zeitschrift, Jg. 1948, S. 250 f.

Andersgläubigen, auf denen Fragen des Glaubens besprochen werden, streng verboten. Noch viel weniger ist es Katholiken erlaubt, derartige Versammlungen zu berufen und einzurichten. Das gleiche gilt von ökumenischen Versammlungen.

Wir verbieten hierdurch ausdrücklich Geistlichen und Laien jede Teilnahme an solchen Besprechungen.

Für die Priester unsers Bistums gilt dieses Verbot auch für die Besprechungen, die etwa außerhalb unsers Bistums stattfinden.“ (Kirchl. Amtsanzeiger für die Diözese Trier — Nr. 177 — vom 15. Juli 1948).

Kardinal Frings hat als Erzbischof von Köln folgende Anordnung (in lateinischer Sprache) getroffen:

„Bezüglich der zu dem Zwecke einberufenen Zusammenkünfte, daß Katholiken mit Nichtkatholiken über Sachen des Glaubens verhandeln oder sich besprechen, bestimmen wir unter Berücksichtigung der kanonischen Vorschriften, die die oberste Kongregation des Hl. Offiziums kürzlich in Erinnerung gebracht hat, für die Erzdiözese Köln hiermit folgendes:

1) Handelt es sich um öffentliche Zusammenkünfte, so ist es weder Klerikern noch Laien gestattet, solche zu berufen oder an ihnen teilzunehmen, wenn nicht vorher die Erlaubnis des Hl. Stuhles zur Veranstaltung einer solchen Zusammenkunft erwirkt ist oder in dringenden Fällen vom Bistumsoberen selbst erteilt wurde. Das Bittgesuch ist durch den Ortsoberen an den Hl. Stuhl einzureichen.

2) Handelt es sich um private Zusammenkünfte, an denen nur namentlich eingeladene Personen in geringer Anzahl teilnehmen können, so ist es doch notwendig, vorher wenigstens die Erlaubnis des Bistumsoberen zu erwirken. Diese Erlaubnis ist auch dann erforderlich, um erlaubterweise eine irgendwo bereits begonnene Reihe von Besprechungen fortzusetzen.“

Köln, den 10. Juli 1948.

Josef Kardinal Frings, Erzbischof von Köln.

Die Tatsache, daß auch nach Erlaß des Monitums vom 5. Juni 1948 der Hl. Stuhl in mehreren Fällen die erbetene Erlaubnis — sogar telegraphisch — erteilt hat, beweist, daß der Hl. Stuhl lediglich Auswüchse beseitigen wollte, was ebensosehr im Interesse der Nichtkatholiken wie der Katholiken liegt.

Der *Osservatore Romano* hat nur das Dekret veröffentlicht. In einer Veröffentlichung der Päpstlichen Universität Gregoriana hat ein Konsultor des Hl. Offiziums, der doch bestimmt den Sinn des Monitums vom 5. Juni deuten kann, einen Kommentar zu dem Erlaß geschrieben, der folgendes feststellt:

1. Von dem Monitum werden betroffen die interkonfessionellen Zusammenkünfte, die wissenschaftliche, wirtschaftliche, soziale und andere (nichtreligiöse) Fragen behandeln.

2. Es wird nichts Neues bestimmt, sondern nur das geltende Recht in Erinnerung gebracht. Mag auch der Wortlaut über die betr. kanonischen Bestimmungen hinausgehen und die Einberufung und die Veranstaltung von religiösen gemischten Zusammenkünften — ohne römische Erlaubnis — verbieten, so entspricht das doch durchaus dem Sinn der betr. Kanones.

3. Diese Zusammenkünfte werden nicht als solche verboten, sondern nur die vorherige Erlaubnis des Hl. Stuhles zu ihnen zur Pflicht gemacht bzw. diese längst festgesetzte Pflicht wieder in Erinnerung gerufen, weil sie vielfach vernachlässigt wurde.

4. Die Gefahr solcher interkonfessioneller Zusammenkünfte besteht darin, daß man aus übergroßen menschlichen Rücksichten katholischerseits veranlaßt werden kann, die Glaubenssätze und die Lehrunterschiede nicht mit der notwendigen Deutlichkeit und Klarheit herauszuarbeiten; wie es notwendig ist, um falsche Hoffnungen zu verhüten. Wenn man nämlich die gemeinschaftlichen Lehren und Gebräuche so einseitig hervorhebt, daß die wirklich bestehenden Glaubensunterschiede verwischt oder verschwiegen werden, entsteht leicht die Hoffnung, die Vereinigung der getrennten Religionsgemeinschaften sei leicht und stehe unmittelbar bevor. Das muß zu

großen Enttäuschungen führen und beide Teile unzufrieden machen. Gottes Geist allein ist im stande — wie am Pfingsttage — die Herzen und Geister zu einen.

5. Es ist eine falsche Auffassung, daß die katholische Kirche mit Nichtkatholiken sozusagen als gleichberechtigten Gesprächsteilnehmern zusammen auftreten könne, um die eine wahre Kirche erst zu suchen oder menschlicherseits zu begründen. Die katholische Kirche lehrt ja, daß sie die einzige von Christus gegründete Kirche ist. Sie hat das Zeugnis der Jahrhunderte und besonders die apostolische Nachfolge des Oberhauptes und der Bischöfe für sich. Die bestehenden anderen christlichen Gemeinschaften sind durch Abspaltungen von ihr entstanden und haben in der Folge auch ihrerseits neue Abspaltungen erlebt.

6. Die Teilnahme an den sogenannten ökumenischen Zusammenkünften (der Name ist schon ein Widerspruch gegen die katholische Lehre von der Weltgeltung der einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche) ist der Kirche unmöglich, und zwar auf Grund göttlichen Rechtes, das sie verletzen müßte, wenn sie sich mit andern Gemeinschaften christlicher Prägung zur Gründung einer einheitlichen Weltkirche zusammentun wollte. So fehlt Rom in Amsterdam wie es einst in Stockholm und Lausanne fehlen mußte.

7. Gemischte Kulthandlungen und Teilnahme von Katholiken in aktiver Weise an nichtkatholischen Gottesdiensten ist in Gemäßheit der katholischen Lehre vom Kirchenrecht genau verboten „wie die Zulassung von Nichtkatholiken zu katholischen Gottesdiensten in aktiver Art, wenn auch das kirchliche Gesetzbuch das nicht ausdrücklich sagt“.

Wenn also z. Z. in Ellwangen die Teilnehmer der Una Sancta- Bewegung zuerst am Morgen einer Gemeinschaftsmesse in der Stiftskirche beiwohnten und dann am Nachmittag einer evangelischen Abendmahlsfeier nach dem Ritus von Berneuchen (so benannt nach einem märkischen Dorf), so entsprach das nicht den katholischen Grundsätzen.

Schließlich sei noch auf einen Irrtum aufmerksam gemacht, den die Kirche ausdrücklich zurückweisen muß: es wurde vielfach, auch von Katholiken gesagt: Beide Teile, die Katholiken wie die Nichtkatholiken, haben wertvolle Dinge, die sie einander lehren können, die Katholiken die geschlossene Einheit und die Schönheit ihres Meßopfers und anderer Riten, die Protestanten die Innerlichkeit und den Ernst sowie die Schönheit ihres Chorals. Die Kirche verfehlte und verleugnete ihren Beruf, wenn sie annähme oder zugäbe, daß ihr etwas Wesentliches fehlt, was die Nichtkatholiken haben. Damit müßte sie ja — entgegen ihrer Lehre — zugeben, daß sie das Erbe Christi entweder gar nicht mehr habe oder überhaupt noch nicht gehabt habe.

Die Kirche ist auch gegen den naheliegenden Vorwurf des Pharisäismus gefeit, als ob sie höhmütig sich allein im Besitze der Wahrheit befindlich rühme und auf alle anderen Christen stolz herabschaue mit dem Getue: Wir sind doch bessere Leute! Nie hat die Kirche sich und ihren Gliedern das Verdienst des wahren Glaubens zugeschrieben. Der Winfriedbund hat uns Priester des 20. Jahrhunderts Sühnegebete gelehrt für die Schuld unserer priesterlichen Vorfahren aus der Zeit der Reformation. Da müssen wir an unsere Brust schlagen und sagen: Die Priester waren einst schuld am Abfall der Massen, wenn auch andere Gründe, wie z. B. das berüchtigte: „Wem die Herrschaft, dem auch das Recht, den Glauben der Untertanen zu bestimmen!“ mitwirkten. Der Konvertit v. Ruville hat s. Z. das Buch herausgegeben „Das Zeichen des echten Ringes“, um nachzuweisen, daß die hl. Kirche Gottes in Demut sich vor dem Erlöser beugt, dem allein die Wahrheit und das Verharren in ihr zuzuschreiben ist.

In diesem Zusammenhang muß es auch bedauert werden, daß in unseren höheren Schulen immer noch Lessings Werk „Nathan, der Weise“ als Moral- und Lehrbuch der Toleranz benutzt wird — zum Schaden unserer urteilsunfähigen Jugend. Lessing schrieb an seinen Bruder Karl: „Ich glaube ja nicht, daß mein Nathan

die Ehre haben wird, auf die Bühne zu kommen. Wenn er aber von Tausend einen einzigen von der Alleingültigkeit seines Glaubens abbringt, bin ich reichlich belohnt.“ Es gibt nur eine Wahrheit, die dogmatisch keine Toleranz kennt und kennen kann, aber doch Ehrfurcht haben kann und muß vor der Überzeugung des Menschen und darum die bürgerliche Toleranz nicht nur lehrt, sondern auch übt.

Es ist sehr beachtlich, daß die Lehren des Glaubens als Gegenstand der erlaubnispflichtigen Verhandlungen mit Nichtkatholiken bezeichnet werden. Wie aber steht es mit den Lehren der Sitte, da die Kirche doch auch die Sittenlehre als Gegenstand ihrer Unfehlbarkeit hinstellt und hinstellen muß? In irgendeiner Stadt haben sich die katholischen und evangelischen Geistlichen zusammengetan, um öffentlich christliche Grundgedanken zu verteidigen, z. B. den Schutz des keimenden Lebens, die Lehre Christi umfaßt außer den Dogmen auch die Gebote. Sicher ist hier die Kirche sehr interessiert, sodaß eine solche Kundgebung ohne kirchliche Erlaubnis nicht gestattet wäre. Oder man will gegen die herrschende Unmoral vorgehen und dieses Vorgehen durch gemeinsame Verhandlung und Erklärung wirksam machen. Da es sich um die Verteidigung eines gemeinsamen christlichen Grundgedankens handelt, ist die kirchliche Erlaubnis sozusagen sicher. Sie muß aber eingeholt werden.

Prälat Carl Kammer, Domkapitular in Trier

Colonia sacra - Festgabe für Wilhelm Neuß

Dem verdienten Forscher und Lehrer der Kunst- und Kirchengeschichte in Bonn, Domkapitular Prof. Dr. Neuß, der am 24. Juli 1945 sein 65. Lebensjahr vollendete, widmeten seine Schüler und Freunde, damals in Maschinenschrift, eine Festgabe, die 1947 im Druck erscheinen konnte*. Sie enthält folgende Beiträge: Paul Heusgen, Die komputistische Handschrift der Kölner Dombibliothek; Eduard Hegel, Zur Erstehung der Kultstätte und Pfarre St. Kolumba in Köln; Karl Koch, Die Apostelpatrozinien des Kölner Domviertels; Willy Weyres, Zur Datierung des Westbaues St. Viktor in Xanten; Josef Hoster, Chortürme im Rheinland; August Franzen, Innerdiözesane Hemmungen und Hindernisse der kirchlichen Reform im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert; Heinrich Schneider, Der Bonner Archidiakon am Anfang des 17. Jahrhunderts; Wilhelm Corsten, Peter Zehenpfennig und seine Annalen der Christianität Bergheim; Wilhelm Wilbrand, Zwei Siegburger Gottesdienstordnungen aus dem Jahre 1789 und 1820; Matthäus Bernards, Der Domherr Josef Klemens von Gudenau.

Für den Trierer Raum interessieren besonders die Beiträge von Hegel über die Entstehung der Kultstätte und Pfarre St. Kolumba (S. 19—46), von Hoster über die Chortürme im Rheinland (S. 100—162) und von Bernards über den Domherrn Josef Klemens von der Vorst zu Lombeck-Gudenau (S. 251—302).

Hoster untersucht den Raum am Rhein von der holländischen Grenze bis zum Rheingau entsprechend dem Gebiet des 2. Bandes von G. Dehio-E. Gall, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler (Berlin 1938). Er bezeichnet als „Chorturm“ jene bauliche Konstruktion, bei der der Chor im Erdgeschoß des Turmes liegt, als „Chorjochturm“, wenn der Turm über dem Chorjoch steht und an dieses noch eine Apsis angefügt ist, als „Choranschlußturm“ jenen Turm, der unmittelbar hinter dem Chor anschließt.

Das Alter der Chortürme im Rheinland führt bis in die karolingische Zeit zurück. Einer der frühesten im Bistum Trier war der in Irsch bei Saarlouis, die

* Festgabe für Wilhelm Neuß zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, dargeboten von DDr. Eduard Hegel (= Colonia sacra, Studien und Forschungen zur Geschichte der Kirche im Erzbistum Köln, herausg. von DDr. Eduard Hegel, Bd. 1). Balduin Pick Verlag Köln 1947.

meisten kommen im 12. und 13. Jahrhundert, aber auch in der gotischen Zeit vor. Seltener sind die Chorjochtürme. Auch dort überwiegen die romanischen gegenüber den gotischen der Zahl nach. Bei letzteren kam es jedoch teilweise zu sehr schönen Lösungen, wie z. B. bei der jetzt evang. Kirche zu Sohren. Später wurden sie nicht mehr gebaut, es sei denn, man rechne die reizvolle Kapelle in Ahütte Kr. Daun aus der Barockzeit (1705) hinzu.

Dagegen sind die Choranschlußtürme eine Erfindung der Barockzeit, da man nur die dazu zählen darf, die in einheitlicher Konzeption zusammen mit dem Langhaus entstanden sind, während Lösungen, wie z. B. in Merl oder Schankweiler nur in uneigentlichem Sinn dazu gehören, weil an dem romanischen Turm das gotische Chor und Schiff, oder wie in Schankweiler an das Chor des Schiffes vom Jahre 1594 der Turm 1729 angefügt wurde.

Die Kirchen mit Chortürmen sind über das gesamte südwestliche und mittlere Deutschland, darüber hinaus aber über Lothringen in die Argonnen, Ardennen und in die Champagne verbreitet. In dem von Hoster beschriebenen Raum des Rheinlandes kommen alle drei Formen am häufigsten im Bistum Trier vor, wie man aus der übersichtlichen Zusammenstellung S. 129—162 ersehen kann.

Die Arbeit von Hegel hat über Köln hinaus allgemeines Interesse, weil sie die Entstehung des Christentums im Rheinland untersucht und die Entwicklung der frühesten Stadtpfarreien darlegt. Er setzt sich dabei u. a. mit den Ansichten von K. H. Schäfer auseinander. Die ersten christlichen Spuren weisen nach ihm in Köln in die Mitte des 2. Jahrhunderts, wodurch sich seine Ansichten mit denen M. Schulers für Trier treffen, der darüber hinaus für Trier Christengemeinde und Bischofssitz annimmt. Als Mittelpunkt der Seelsorge hatte Köln bis zum Ausgang der Römerherrschaft (355) nur eine einzige Kirche, nicht wie Schäfer meint, drei in vorkonstantinischer und weitere 14 in konstantinischer und spätrömischer Zeit. H. beruft sich dazu u. a. auf die übrigen rheinischen Städte. Mainz habe noch im Jahre 411 nur eine Kirche gehabt. In Trier sei bis 336 ebenfalls nur eine Kirche gewesen, die damals, als Athanasius in Trier weilte, durch eine größere ersetzt worden sei. Eine zweite Kirche scheine Trier erst im Anfang des 5. Jahrhunderts bekommen zu haben.

Als Begründung für letztere Tatsache verweist H. auf Sulpicius Severus, wobei er zitiert: Sulpicius Severus, Vita s. Martini 16, 18 (Migne P. L. 20). Die Stelle des Sulp. Severus, De vita beati Martini c. 16 (Migne P. L. 20, 169) bezieht sich aber auf die bekannte Begebenheit aus dem Leben des heiligen Martin, den ein Vater, dessen Tochter schwer krank war, in der Kirche suchte, weil „forte Martinus iam ecclesiam fuerat ingressus“. Der Vorfall ereignete sich beim Aufenthalt des Heiligen zu Trier im Jahre 385. Da H. sich vermutlich auf Hauck verläßt, ist ihm ein Irrtum unterlaufen. Hauck nimmt die Stelle bei Sulp. Severus zum Erweis, daß 385 nur eine Kirche in Trier war, indem er ecclesia mit „die Kirche“ übersetzte, während, wie Schuler mit Recht sagt, ecclesia sowohl mit die Kirche als auch mit eine Kirche übersetzt werden kann. Nach Hauck entstand die zweite Kirche in Trier, als der jetzt im Trierer Dom enthaltene römische Profanbau im Anfang des 5. Jahrhunderts zu einer Kirche umgebaut worden sei. Da aber die seit Wilmowsky oft vertretene, zuletzt von Kentenich noch einmal behauptete Annahme einer Umwandlung eines Profanbaues in eine

¹ „Im Anfang des fünften Jahrhunderts erhielt Trier eine zweite Kirche: es wurde jetzt die um 370 gebaute Gerichtshalle in eine Kirche umgewandelt; das ist der heutige Dom.“ — Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I (Leipzig 1904) 28, Matthias Schuler, Das Christentum in den Rheinlanden während der Römerzeit in Hauck's Kirchengeschichte Deutschlands: Pastor bonus 44 (1933) 353—354; M. Schuler, Über die Anfänge des Christentums in Gallien und Trier mit besonderer Berücksichtigung der These von Louis Duchesne: Trier. Ztschr. 6 (1931) 80—103.

Kirche zu Anfang des 5. Jahrhunderts² heute nicht mehr aufrecht erhalten werden kann, entfällt der mißverständene Satz von Hauck, so daß H. sich auch darauf nicht berufen kann. Ebenso wird die von Marx³ als glaubwürdig bezeichnete Nachricht über den Bau einer Laurentiuskirche im zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts angezweifelt. In der Sammlung von Scaliger im Vatikan zu Rom befindet sich nämlich eine, aus einem Trierischen Pergament entnommene Inschrift mit folgendem Wortlaut:

Domirus Placidus Valentinianus Pius Felix Augustus Dedicavit Aedes Sancti et Beatissimi Martyris Laurentis⁴. Danach soll Kaiser Valentinian III (423—455) eine Laurentiuskirche in Trier geweiht haben. G. B. de Rossi deutete sie anfangs auf eine Laurentiuskirche in Trier, später aber mit gewichtigen Gründen auf eine Laurentiuskirche in Ravenna und Fr. X. Kraus hält sie für unecht⁵.

So fehlen uns lange in Trier sichere Quellen. Während wir von Rom wissen, daß dort bereits im 3. Jahrhundert mehrere Titelkirchen entstanden sind, die sich bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts auf 25 vermehrten, sind wir für die bedeutende Römerstadt Trier außer wenigen sicheren Nachrichten auf Wahrscheinlichkeitsberechnungen angewiesen. Auf Grund dieser dürfen wir annehmen, daß, wenn am Ende des 2. Jahrhunderts eine Christengemeinde und damit ein Bischof in Trier war, wenigstens ein Gottesdienstraum, wenn auch nur in einem Privathaus vorhanden war. Dann dürfen wir annehmen, daß im Anfang des 4. Jahrhunderts im Palast unter dem jetzigen Dom (Haus der heiligen Helena?) eine Kirche eingerichtet wurde, an deren Stelle eine größere Kirche im Bau war, als Athanasius in Trier weilte. Neben dieser Seelsorgskirche (vielleicht auch -kirchen) waren schon früh außerhalb der Stadt auf den Gräberfeldern noch Coemiterialkapellen, später -kirchen entstanden.

Bereits 1937 wies ich in einer Besprechung des Buches von Steinhausen, Archäolog. Siedlungskunde des Trierer Landes, im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft auf diese Tatsache hin, indem ich schrieb: „Zwar scheint die Blickrichtung in der Erforschung des Frühchristentums für Trier immer noch nicht in der rechten Weise ausgerichtet zu sein. Nicht in den Gräberfeldern von St. Matthias und St. Maximin sind die ersten Gotteshäuser zu suchen, sondern in der Stadtmitte. In den Gräberfeldern wurden die ersten Kirchen in der Zeit gebaut, als man nach Erlangung der Freiheit den Heroen Kirchen als Denkmäler setzte, so wie Konstantin nach dem Berichte des Eusebius an allen heiligen Stätten und über den Gräbern der Apostel, des heiligen Petrus, des heiligen Paulus u. a. große Memorienkirchen erbaute. In Trier, wo doch wohl am Ende des 2. Jahrhunderts, zur Zeit des heiligen Irenäus († 202) und sicher auch nachher eine Christengemeinde war, wird diese einen gottesdienstlichen Raum gehabt haben, wenn auch nicht so herrlich ausgestattet, wie der jüngst aufgedeckte gottesdienstliche Raum in Dura Europos des 3. Jahrhunderts und die Räume in den Privathäusern in Rom, aus denen sich später die Titelkirchen entwickelten. Es besteht kein Grund, für Trier andere Wege zu gehen, wenn auch bis jetzt keine ausgesprochen christlichen Funde dieser frühen Zeit gemacht worden sind; denn in Zeiten der Unfreiheit werden die wenigen Christen die gewöhnlichen Gebrauchsgegenstände ihrer Mitbürger gehabt haben, außerdem ist der Boden der Innenstadt noch nicht genügend erforscht.“

² Vgl. darüber die Zusammenstellung bei Theodor Konrad Kempf, Die altchristliche Bischofskirche Triers (Trier 1948) 12 ff.

³ Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier, II. Bd. Die Dekanate Trier, Konz und Engers, hrsg. von Matthias Schuler (Trier 1932) 6.

⁴ Cod. Vat. Lat. Nr. 9146.

⁵ Die altchristlichen Inschriften der Rheinlande I (Freiburg i. Br. 1890) Nr. 198 S. 104.

Wann neben dem Dom die anderen stadttrierischen Pfarrkirchen entstanden sind, läßt sich einstweilen nur vermuten, nicht beweisen. Ihre ältesten Zeugnisse findet man bei Marx a. a. O. S. 6 ff. Es sind die fünf Volkskirchen St. Laurentius, St. Paulinus, St. Gangolf, St. Gervasius und Maria zur Brücken. Sie waren ursprünglich von der Bischofskirche und dem Bischof abhängig, der alleiniger Pfarrer in der Stadt war. Nach Marx erhielten die Volkskirchen im 7. Jahrhundert die Verwaltung ihres Vermögens, im 10. Jahrhundert eigene Geistliche, die damals aber noch nicht Pfarrer waren. Das Zehntrecht hätten sie bald darauf erhalten, das Taufrecht wahrscheinlich erst unter Erzbischof Bruno (1102—24), wodurch die Trierer Volkskirchen erst vollkommene Pfarreien geworden seien. Dabei scheint allerdings seine Beweisführung über das Taufrecht nicht unbedingt beweiskräftig. Da Erzbischof Eberhard am Karsamstag 1066 bei Ausspendung der Taufe starb, nimmt er an, daß Eberhard allein das Taufrecht ausübte. Es ist aber ebenso gut möglich, daß einige Pfarrer der Volkskirchen neben ihm bereits das Taufrecht hatten.

Nach H. sind die stadtkölnischen Pfarreien spätestens 870 entstanden, und zwar mit eigenem Seelsorgsbezirk, eigenem Taufbrunnen und Friedhof. Als Hauptbeweis führt er dazu ein Schreiben des Papstes Stephan VI. an Erzbischof Herimann vom Mai 891 an. Vermögensrechtlich voll ausgebildete Pfarreien seien sie jedoch erst um 1170 geworden. Er verweist dabei auf die parallele Entwicklung in Straßburg, wie sie von Luzian Pfleger in seinen Büchern über „Die elsässische Pfarrei . . .“ (Straßburg 1936) und „Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter“ (Kolmar 1941) dargelegt wurde. Da jedoch z. B. Kolumba 870 eigener Seelsorgsbezirk gewesen sei, eigenes Taufrecht und eigenen Friedhof gehabt habe, könne man sie seitdem doch als Pfarrkirche bezeichnen.

In dem Aufsatz von Matthäus Bernards lernen wir einen Geistlichen aus dem Kreise um Anton Josef Binterim⁶ kennen, der auch zu Trier nähere Beziehungen hatte. Josef Klemens von der Vorst zu Lombeck-Gudenau⁷ war am 17. Dezember 1768 in Bonn geboren, erhielt, noch nicht 7 Jahre alt, am 24. September 1775 die Tonsur und wurde im Jahre darauf am 23. Dezember 1776 als Domizellar in das Domkapitel zu Trier aufgenommen. Beim Vorrücken der französischen Revolutionsheere 1794 zum Rhein ging er von Bonn aus nach dem Sauerland, kehrte aber 1795 zurück, um die Gudenaischen Güter zu verwalten. Da das Trierer Domkapitel de jure rechtsrheinisch weiterbestand, rückte er auf und wurde 1800 Kapitulardiakon und 1808 Kapitularpriester. Zugleich war er Mitglied des Hildesheimer Domkapitels und von 1809 bis 1816 Geistlicher Rat beim Mainzer (Regensburger) Vikariat in Kassel. In einem Schreiben vom 22. 9. 1816 an den soeben zum Generalvikar des rechtsrheinischen Teiles des Erzbistums Trier ernannten Josef von Hommer forderte er diesen zum Protest gegen die landesherrlichen Konsistorien auf und trat energisch für die kirchlichen Rechte ein. Als nach Erlaß der Bulle „De salute animarum“ die Neueinrichtung des Trierer Domkapitels bevorstand, meldete er sich u. a. mit der Begründung, daß er einer der wenigen Priester des alten Domkapitels sei. Graf Edmund von Kesselstatt, der von der preußischen Regierung zunächst als Bischof von Trier ausersehen und am 6. Dezember 1821 um Vorschläge für das neue Domkapitel gebeten worden war, überreichte denn auch dem Minister Altenstein als Anlage zu einem Schreiben vom 8. 1. 1822 eine Liste der zu ernennenden Domherren, in der von Gudenau als Dompropst stand, mit dem der als Domdechant ausersehene Generalvikar Anton Cordel auf Wunsch allerdings in der Würde tauschen könne. Die Liste gab Altenstein an den mit der Aus-

⁶ Cornel Schönicg, Anton Josef Binterim (1779—1855) als Kirchenpolitiker und Gelehrter. Veröffentl. d. Histor. Vereins f. d. N.-Rhein, 5 (Düsseldorf 1933).

⁷ Vgl. Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800 (Trier 1941) 15, 356 u. 440.

führung der Bulle betrauten Ermländer Fürstbischof Prinz Josef von Hohenzollern weiter, verwahrte sich aber zugleich mit aller Schärfe gegen die Nominierung des Freiherrn von Gudenau. „Aus Gründen, die für ihn überzeugend seien, müsse er dessen Aufnahme ins Domkapitel wie auch jeder anderen Anstellung desselben mit Einfluß auf die Leitung der kirchlichen Geschäfte widersprechen.“ Gründe gab der Minister nicht an⁸. Und als am 3. Oktober 1823 auf einer zur Vorbereitung der Konstituierung des Trierer Domkapitels angesetzten Besprechung zwischen von Hommer als Subdelegat des Ermländer Fürstbischofs, von Ingersleben und dem Geheimen Oberregierungsrat Johann Heinrich Schmedding seine Kandidatur zur Sprache kam, „ist“, so berichtet das Protokoll weiter, „über diesen Punkt hinweggegangen worden“, und zwar auf Schmeddings Veranlassung.

Als Freund Binterims und seiner Gesinnungsgenossen, als geheimer Informator und Berichterstatter der Münchener Nuntien und des römischen Stuhles, war er der Berliner Regierung verdächtig. So ist es nicht verwunderlich, daß der Ministerialdirektor G. H. L. Nicolovius vom Preussischen Kultusministerium eine Kandidatur von Gudenau für den durch den Tod des Bischofs Josef von Hommer 1836 erledigten Bischöflichen Stuhl ablehnte, weil der Vorgeschlagene „durch sein finsternes, unruhiges, vielleicht gut gemeintes Treiben dem Ministerium zu sehr im Andenken sei“. Das Trierer Domkapitel wußte sicher nichts von diesem Vorschlag des Kölner Erzbischofs Klemens August von Droste-Vischering. Wie nicht anders zu erwarten, war Gudenau mit Binterim dessen Parteigänger im Kölner Ereignis 1837. Er starb am 27. Juli 1845 in Hildesheim, und wurde auf dem dortigen Annenfriedhof beerdigt.

Bistumsarchivar Dr. Alois Thomas, Trier.

⁸ Vgl. Karl Wilkes, Der Domherr Reichsgraf Edmund von Kesselstatt und seine Designation zum Bischof von Trier (1821–23): Trier. Landeszeitung. Stunden der Einkehr, Nr. 24 v. 14. 6. 1931 u. Nr. 26 v. 28. 6. 1931.

Gemeinschaften des Mittelalters

Der bekannte Wiener Kunsthistoriker M. Dvorak wies 1928 in seinem Werke „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte“ darauf hin, daß die mittelalterliche Theologie ein wichtiges Stadium in der geistigen Entwicklung der europäischen Völker bedeute, auf dem das heutige Geistesleben sich ebenso aufbaue, wie auf dem der Renaissance. Die Kenntnis der mittelalterlichen Geisteswelt sei darum auch dem Kunsthistoriker nötig, damit er die spätere Kunstentwicklung richtig verstehen könne. — Aber nicht nur das. Von Geistesgeschichtlern ist nicht mit Unrecht das Wort vom ewigen Mittelalter geprägt worden. — Einen bedeutenden Beitrag zur Aufhellung dieser mittelalterlichen Gedankenwelt liefert der gelehrte Historiker und Volkskundler, der Münsterer Professor Schreiber, in seinem neuen Buch über die Gemeinschaften des Mittelalters¹. In vorderster Linie stehen dabei die großen kirchlichen Orden der Benediktiner, Zisterzienser, Prämonstratenser und Franziskaner; dann die großen Kapitel und Stifte; nicht zuletzt aber auch die Zünfte, Bruderschaften und Hospitäler. Es sind also besonders religiöse Gemeinschaften behandelt. Aber da diese stets in Verbindung mit der gesamten profanen Kultur stehen, entrollt sich vor unserem geistigen Auge ein Bild der mittelalterlichen Kultur im allgemeinen. Wir erleben eine quellenmäßige und umfassende Schau der liturgischen und volkstümlichen Bräuche, des Totendienstes und des Oblationswesens, des sozialkaritativen Empfindens und

¹ Georg Schreiber, Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit. Regensburg Münster 1948. XV, 488 mit 1 Abb. Quart. Halbleinen. 24,— DM.

berufsständischen Wirtschaftsstrebens, des Rechts- und Herrschaftsgedankens. Wie ein roter Faden geht dabei der Einfluß von Byzanz durch die Darstellung des Genossenschaftslebens des Mittelalters. Dies wird besonders anschaulich in dem ausgezeichneten Artikel über das byzantinische und abendländische Hospital, in dem zum ersten Male die Hospitalkultur des Morgenlandes der des anders gearteten Abendlandes vergleichend gegenübergestellt wird.

Wertvollstes Material und reichste Anregung wird in dem Buche der Forscher der Pfarrgeschichte finden. Es seien z. B. nur die Themen des 6. Abschnittes genannt, in dem Sch. u. a. behandelt: den Stand der pfarrgeschichtlichen Forschung, die Seelsorge im Hochmittelalter, den Gregorianismus und die Eigenkirche, die missalen Oblationen, Eigenkirche und Kultus, die Pfarrei im kluniazensischen Raum, die Zisterzienser und die Libertas der Niederkirche, die Chorherrn und Prämonstratenser als Pfarrer.

Bevorzugt ist in den Abhandlungen das französische Hochmittelalter. Dadurch wird das Buch besonders für den Trierer Raum wertvoll. Das Erzbistum Trier, das sich von der Maas im jetzigen Frankreich über das Moselgebiet hinaus die Lahn hinauf bis Gießen ausdehnte, blieb bis 1802 Mittelpunkt eines Metropolitanverbandes, der mit seinen Suffraganbistümern Metz, Toul und Verdun zum Vermittler der großen geistigen und religiösen Strömungen von Ost und West wurde. Kein Wunder, daß besonders der Trierer Fachgelehrte und Heimatforscher gerade in diesem Buche mancherlei Aufklärung in seiner Forschertätigkeit und viele Anregungen in seinen diözesan- und pfarrgeschichtlichen Studien findet.

Bistumsarchivar Dr. Alois Thomas, Trier

„Vorschule der Weisheit“

Das Hauptanliegen des kürzlich in zweiter Auflage erschienenen Werkes¹ ist geblieben und noch deutlicher herausgearbeitet: nämlich eine Verbindung und Aussöhnung herbeizuführen zwischen der älteren, rein theoretischen, lebensfernen oder gar lebensfremden philosophischen Wissenschaft einerseits und den neueren, meist unwissenschaftlichen, wenn nicht wissenschaftsfeindlichen lebensphilosophischen Bewegungen andererseits, um so zum ersten Male eine „wissenschaftliche Lebensphilosophie“ auf christlicher Grundlage zu schaffen. Es leuchtet da eine Philosophie auf, die an strenger Wissenschaftlichkeit nichts einbüßt, die aber in ihrem Prinzip, ihrem Inhalt, ihrem Ziel und ihren Methoden allen Forderungen des Lebens Rechnung trägt. Und zwar ist nicht bloß grundsätzlich diese Doppelaufgabe der Philosophie als Weisheitsstreben gründlich und umfassend auf fünf verschiedenen Wegen überzeugend gerechtfertigt, sondern es wird zugleich dargetan, wie eine solche Philosophie in ihren Voraussetzungen, ihrem Ausgangspunkt, ihren subjektiven Bedingungen, ihren Methoden und ihrem Verhältnis zur Uernatur aussehen muß.

Besondere Beachtung verdient der Abschnitt über die moderne Geistphilosophie (S. 334 ff.). Die Folgerungen für das Erziehungswesen legen es allen Pädagogen nahe, sich mit diesen Dingen mehr als bisher zu beschäftigen und die Ergebnisse für ihre praktische Tätigkeit auszunützen, ohne aber in den Fehler des steten Experimentierens zu verfallen.

Gerade weil Josef Lenz so aufgeschlossen gegenüber den modernen Philosophemen und so klug und klar im Urteil ist, wird er auch bei denen gelesen und gehört werden, die nicht seiner Auffassung sind. Freiheit der Forschung bedeutet ihm nicht Zügellosigkeit und Ablehnen der Vorzeit, sondern glückliches Vereinen von gutem Alten und besserem Neuen.

Prälat C. Kammer, Trier

¹ Jos. Lenz, Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie. Zweite erweiterte Auflage. Augustinus-Verlag, Würzburg 1948. 552 S., geb. 15 DM.

Besprechungen

DOGMATIK

Aus der Theologie der Zeit.
Hrsg. von G. Söhngen. Gregorius-Verlag vorm. Friedrich Pustet, Regensburg. 1948. 229 S. 6.— DM.

Die Theologische Fakultät der Universität München hat hier eine Reihe von Abhandlungen vereinigt, deren Fortsetzung zu gegebener Zeit geplant ist. Der 1. Beitrag von Georg Engelhardt (Regensburg) handelt von der Bedeutung der dogmatischen Theologie für den Seelsorger und die Seelsorge. Martin Grabmann schreibt anregend über die Berechtigung der spekulativen Theologie nach der Auffassung des hl. Thomas v. A., wobei er sich weithin an sein letztes großes Werk über den Thomaskommentar zu Boethius de trinitate hält (vgl. TTZ 1948 S. 234/6). Michael Schmaus greift seinem soeben erschienenen bedeutenden Werk über die Eschatologie vor mit dem Artikel: Das Eschatologische im Christentum. Karl Rahner (Pullach) lehnt die Mariologie des Buches: Die Magd des Herrn von H. Köster ebenso wie Poschmann in der Theolog. Revue 1948 ab (vgl. TTZ 1948 S. 184—185). Die Ansicht des Heinrich v. Gent, daß die menschliche Natur Christi in die Person des Sohnes und damit in die subsistierende Relation zum Vater aufgenommen sei, die Köster sich zu eigen macht, verdient keine scharfe Verurteilung (110). Auch hat R. (94) selbst nicht fest im Auge behalten, daß das göttliche Selbstbewußtsein zwar absolut und nach außen hin eines ist, daß aber andererseits die inner-göttlichen Beziehungen bewußt lebendig sind. Wird durch die Rechtfertigung bloß die Wirkung der Tat Christi unser (101)? Richard Egenter versucht die Möglichkeit einer Gemeinschaft darzutun. Er lehnt eine Kollektivschuld ab und sagt auch ganz unmißverständlich: „Vor den Menschen aber wird sich jeder zu seinem Volk bekennen, gleich, ob es in Ehren steht oder in Unehre gefallen ist . . . Das ist der Weg der Besserung, d. h. der liebebesetzten Gerechtigkeit, der Weg des ehrenhaften Christen.“ Aber die Ansicht, außerhalb der Erbsünde könne es Gemeinschaft geben, die auf einen Menschen übergehe, der persönlich schuldlos ist, vermag der

Rezensent nicht zu bejahen. Denn die innere Schuld gehört zur übernatürlichen Ordnung und wirkt störend auf sie ein; ein Übergang der Schuld auf andere gibt es aber nur im Faktum der Erbsünde, weil es nur einen ersten Adam gibt, sowie auch nur ein letzter Adam ist, der seine Heiligkeit uns schenkt. Die Texte aus Thomas v. A. versagen gerade in dem, was Egenter beweisen will. Zudem wird man hier auch die Probleme Volk und Staat, Regierung und Tyrannenmacht nicht außer acht lassen dürfen. Klaus Mörsdorf widmet seinem Lehrer und Vorgänger Eduard Eichmann einen warmen Nachruf, der das wissenschaftliche Profil auf dem Untergrund der liebenswürdigen und vornehmen, aufrechten und weitblickenden Persönlichkeit zeichnet. Joseph Ziegler (Regensburg) stellt in seiner sehr genauen und gründlichen Untersuchung über die neue lateinische Übersetzung der Psalmen und Cantica des Breviers die Eigenart des neuen Psalteriums heraus, die Vorteile und die Mängel ruhig abwägend. Er macht Halt vor der grundsätzlichen Frage, ob das Verdikt der Humanisten über die lateinische Sprache der nachaugusteischen Zeit, das dem Latein den größten Teil seiner Lebenskraft geraubt hat, heute noch zu Recht besteht und ob nicht die Kirche das Recht auf eigenständige Pflege und Weiterbildung ihrer Sprache auch heute noch hat. Fritz Leist schreibt über das Bild Gottes nach dem Zeugnis der Liturgie im Anschluß an die Anrede Gottes im Gemeindegebet, an die Konsekration eines Gotteshauses und an das Exsultet der Osternacht. Joseph Pascher setzt sich für die Seelsorge vom Altare aus ein; denn „die Kultgemeinde der Eucharistie ist der eigentliche Ort der Seelsorge“. Er zeigt deutlich die Verbindung der übrigen notwendigen Seelsorgsaufgaben mit dem Opfer auf dem Altare.

Ignaz Backes

Hügel, Friedrich v., Religion als Ganzheit. Hrsg. v. Dr. Maria Schlüter-Hermkes. Patmos-Verlag Düsseldorf (1948). 480 S. 16,50 DM.

Maria Schlüter-Hermkes, die das geistige Deutschland schon seit 1925 auf den damals gerade verstorbenen, deutschbürtigen, aber in England englisch

schreibenden Theologen im Laienstand Fr. v. Hügel hingewiesen hat, bringt hier das Beste aus seiner Gedankenwelt in deutscher Übersetzung. Die umständlich breiten, oft zu allgemeinen und unbestimmten Gedanken in langatmigen und doch glatt strömenden Sätzen zu lesen, geht nicht ohne Mühe ab. Diese wird noch gesteigert, wenn man auf die brennenden Fragen der Gegenwart keine unmittelbare Antwort findet, sondern sich zurückgesetzt fühlt in die Zeit vor 1914, deren Literatur allein zu Worte kommt. Aber die Probleme von damals harren auch heute noch der Lösung. Von dem Modernismus, wie ihn Rom verurteilt hat, unterscheidet sich H. beträchtlich. Ihm ist die Religion vorab ein Gegebenes, das dem Menschen entgegentritt, nicht etwas, das der religiöse Mensch aus seinem Innern erstmals hervorbringt. Aber H. war nicht damit zufrieden, das institutionell Gegebene der kath. Religion zu bejahen. Ihn drängte es, die Wahrheit kritisch und systematisch deutlicher zu erfassen und zugleich in frommer Erfahrung und religiöser Lebenshaltung ernst damit zu machen. So kam er zu dem schon bei Newman grundgelegten Gedanken, daß Religion als Ganzheit die innige Verbindung der drei zunächst widerstrebenden Elemente, des institutionellen, des wissenschaftlichen und des mystischen, in spannungsreicher Lebensfülle sei und sich am reinsten in der kath. Religion finde. Die Herausgeberin gibt in einem ausführlichen Nachwort ein eindrucksvolles Bild der geistigen Gestalt Fr. v. Hügels. Ignaz Backes

Hügel, Friedrich v., Inneres Leben, Hrsg. v. Dr. Maria Schlüter-Hermkes. Patmos-Verlag Düsseldorf (1948). 46 S. 1,80 DM.

Der Auszug aus dem eben genannten Werk weist auf einige Grundlehren hin, deren wir uns beim Gebete bewußt sein sollen; ihnen reihen sich einige Grundgedanken über unsere Seele an. Die theologischen Formulierungen sind leider nicht immer ausgereift.

Ignaz Backes
Pascher, Joseph, Theologie des Kreuzes, ein Versuch. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster i. W. 1948. 302 S. Kart. 8,— DM.

Die Darstellung der Dogmatik und Moral unter dem Gesichtspunkt des Kreuzesopfers ist als erster Versuch gelungen und gibt dem Seelsorger eine Fülle belebender Gedanken und fruchtbarer An-

regungen. Eine zweite Auflage möge auf folgendes achten: das Verhältnis der Opferidee zur Wirklichkeit, die Beziehung des Abendmahles zu Ex 24,8 (Bundesblut), die christologischen Aussagen S. 54, 60, 89, die Verbindung der göttlichen Tugenden zu dem Kreuzesopfer und den göttlichen Personen, die Zugehörigkeit des Bischofs zum Bistum auf Grund der Weihe, die sakramentale Form der höheren Weihen, den ungenauen Ausdruck „Firmierung“.

Ignaz Backes
Ammann, A. M., Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Zweite Aufl. Augustinus-Verlag Würzburg. 1948. 197 S. 14,— DM.

Der Kenner der byzantinischen und slavischen Kirchengeschichte legt in deutscher Übersetzung die Centurie des Kallistos vor, die mit andern Werken aus der Zeit um 1400 ein Teil der im 18. Jahrh. erstmals gedruckten Philokalia ist. A. macht anders als Wilhelm Koch im LThK einen Unterschied zwischen dem Hesychasmus und den Verirrungen des Joh. Palamas; mit Recht. In seiner aufschlußreichen Einführung geht A. aber zu wenig auf das echt mystische Gebetsleben und die Unterscheidung der Geister ein. Vielleicht haben gerade diese Ausführungen die nun schon vergriffene zweite Auflage des Werkes nötig gemacht. Ignaz Backes

Garrigou-Lagrange, Reginald, Die drei Bekehrungen und die drei Wege. Verlag Herder Freiburg (1948). 117 S. 5,— DM.

Die Grundgedanken sind dieselben wie in dem großen Werk „Contemplation chrétienne et perfection“. Zutaten sind mehrere Zitate aus Kath. v. Siena. Der seltenen spekulativen Kraft und Klarheit steht leider keine ebenbürtige Vertrautheit mit den Erfordernissen der historisch beweisenden Theologie zur Seite.

Ignaz Backes
Casel, Odo, Das Christliche Kultmysterium. Gregorius-Verlag vorm. Friedrich Pustet, Regensburg. 1948. 174 S. 4,50 DM. 3. Aufl.

Die neue Auflage bringt kaum Ergänzungen zu den früheren. C. spricht dem AT das Kultmysterium ab, während Augustinus und Leo d. Gr. von den Sakramenten des AT so sprechen. Die Scholastik grenzte sieben Sakramente von den Sakramentalien ab, weil sie den Unterschied in der Wirksamkeit spürte. Dieser gewaltige theologische Fortschritt darf nicht übersehen werden, wenn man

über das Kultmysterium schreibt. Die Gedanken über die Frömmigkeit des AT, über das Schriftverständnis der Väter, über Mystik, symbolisches Denken und den Bildbegriff bedürfen einer schärferen Fassung. Ignaz Backes

Bopp, Linus, Erlösung nach Martin Deutingers Betrachtungen über das Reich Gottes nach Johannes. Götz-Schwippert-Verlag Bonn 1947. 274 S. 5,80 DM.

Eine Zusammenstellung teils wörtlich, teils sinngemäß. Dem Ganzen und den einzelnen Kapiteln gibt B. jeweils eine Einführung. Seine Meinung, Deutinger könne uns heute viel geben, wird nicht überall Beifall finden; denn die Philosophie und Theologie Deutingers sind durchaus unzulänglich, seine Sprache und seine Interessen uns zu fremd. Die Gedankenverbindungen Bopps finden nicht immer Zustimmung. Ignaz Backes
Lorscheid, Bernhard, Das Verhältnis der Freiheit des Menschen zur Barmherzigkeit Gottes nach der Lehre des hl. Hilarius von Poitiers. Romae 1940.

Der Teildruck aus der leider noch unveröffentlichten Untersuchung über Freiheit und Gnade nach Hilarius v. P. zeigt in unbeirrbarer Sachlichkeit und klarer Schau, daß Hilarius die Fragestellung, die dem späteren Augustinus aus dem Gegensatz zu den sogenannten Semipelagianern erwuchs, noch unbekannt war. H. schrieb hierüber als Seelsorger, der an den menschlichen Willen sich wendet. Ignaz Backes

Lesauvier, Maurice, Das innere Gebet. Patmos-Verlag Düsseldorf 1948. 31 S. 1,20 DM.

L. führt in die berühmte Gebetsschule des Oratorianers Bérulle mit klaren, zu Herzen gehenden Worten ein.

Ignaz Backes

MORALTHEOLOGIE

Adam, August, Die Tugend der Freiheit. Sebalbus-Verlag, Nürnberg 1947
Der durch das Buch: „Primat der Liebe“ bekannte Verfasser untersucht die „Freiheit“ nicht als philosophisches, sondern als theologisches Problem im Lichte der christlichen Lehre, d. h. der Bibel und kirchlichen Überlieferung. In seiner bekannten freimütigen Weise zeigt er auch, wie Lehre und Praxis zuweilen auseinander gingen, wie aber doch die Kirche der sicherste Schutz der Freiheit war gegenüber allen Versuchen von

Menschen, die der Versuchung der Macht in irgendeiner Form erlagen, sie zu verdrängen. Freiheit ist nicht nur ein christliches, sondern ein allgemein menschliches Anliegen (S. 228). Der besondere Wert des Büchleins liegt in dem positiven Nachweis der Bedeutung der Freiheit als Tugend, d. h. als sittlicher Haltung, wie man in den Kapiteln über „Freiheit als Tugend“ und „Freiheit und Sünde“ nachlesen mag. Auch in dem Kapitel über die Erziehung zur Freiheit kommt diese Ansicht stark zum Ausdruck. Wir freuen uns, daß hier keine schwarz-weiß-Zeichnerei geboten wird, sondern eine feine und weise Maßhaltung überall erscheint, und meinen, auch das sei eine Lebensäußerung der Freiheit! Die gediegene Arbeit kann mit Recht ein gutes Gegenstück zu R. Eggers nicht genug zu empfehlendem Buch über „die Freiheit der Kinder Gottes“ genannt werden. Wir möchten allen Priestern und interessierten Laien wünschen, das Buch zu lesen und aus eigenem Studium die Freude der Freiheit zu gewinnen, die ihnen Ansporn zum Leben der Kinder Gottes wird.

Dr. N. Seelhammer

Lenz, Dr. Hubert, Der Schlußstrich. Gedanken zur Entnazifizierung. Epochen-Verlag, Köln 1948, 76 S.

Der Verfasser nimmt Stellung zu dem Problem der politischen Bereinigung, und zwar grundsätzlich, und zu der bisher — besonders in der britischen Zone — angewandten Methode. Dabei bespricht er die verschiedenen Arten der P. G. und die gesetzlichen Versuche einer Schultestufung. Er zeigt an einigen Beispielen, etwa dem Parteiaustritt, Kirchaustritt oder den Begriffen Nutznießer, Militarist, wie unzulänglich diese Normen sind, und wie deren unterschiedliche Anwendung keineswegs zu einer gerechten Lösung geführt, vielmehr die ganze Angelegenheit in weiten Volkskreisen in Mißkredit gebracht hat. Sondergerichte haben einen schlechten Ruf. Die wirklich strafwürdigen Handlungen begangen haben, sollen im ordentlichen Rechtsverfahren erfaßt und bestraft werden. Im übrigen soll Schluß gemacht werden, damit jeder weiß, wo er dran ist. Man muß dem Verfasser in seinen guten und freimütigen Ausführungen zustimmen. Aber über der Forderung, mit dieser Entnazifizierung Schluß zu machen, darf eine andere Forderung nicht übersehen werden,

nämlich die nach einem größeren Ernst der Verantwortlichkeit vor dem Gewissen auch für das politische Leben.

Dr. N. Seelhammer

Rüther, Josef, Briefe an Bernhard. Über menschliches Leben und das Gotteskind in ihm. Münster (Regensburg) 1947. 112 S.

Der Untertitel deutet den Inhalt dieser Briefe an einen Frontsoldaten an: Abhandlungen über den Sinn des Lebens, menschliche Persönlichkeit und Gemeinschaft, vom Sinn der Geschichte, vom Schöpfer und seinem Verhältnis zu den Geschöpfen u. a. Diese philosophischen Überlegungen sind notwendigerweise eine schwierige Kost, und man muß fragen, ob sie geeignet sind für einen wirklich in der Unruhe und Ungeistigkeit des Frontlebens stehenden jungen Menschen. Sie erfordern Zeit und seelische Ruhe und mögen sich für gemeinsame Besprechungen dieser Fragen eignen oder auch ersten denkfähigen jungen Menschen zur besinnlichen Lesung in die Hand gegeben werden.

Dr. N. Seelhammer

De Montcheuil, Yves, Grundfragen des inneren Lebens. Verlag der „Dokumente“, Offenburg (Bad.), o. J. Der Verlag der „Dokumente“ hat sich die Aufgabe gestellt, durch internationale Beiträge zu religiösen, kulturellen und sozialen Fragen in deutscher und französischer Sprache die Leser über das geistige Leben in anderen Ländern zu unterrichten und auch der Völkerverständigung im christlichen Sinne zu dienen. In diesem Verlag erscheint jetzt auch eine religiöse Schriftenreihe, deren 2. Bändchen hier angezeigt wird. Das Büchlein enthält „Skizzen zu Artikeln, gesprochenes Wort aus Konferenzen, Fragmente von Studien . . .“ (Vorwort) in Übersetzung aus dem Französischen. Die einzelnen Artikel enthalten nichts Originelles. Der Aufmerksamkeit des Lesers seien aber die Gedanken über die Verpflichtung zur Vollkommenheit, die selbstlose Hingabe, Selbstentfaltung und christliches Leben, christliche Askese empfohlen. Besondere Beachtung verdient es, wenn jemand über das Apostolat schreibt, der wie hier der Verfasser, im Apostolat der Nächstenliebe für seine Brüder bewußt sein Leben geopfert hat. Dr. N. Seelhammer

Brillant, Maurice, Le plus bel amour. Bloud et Gay 1947. 189 pgs., 75 frs. In der Sammlung: „La vie intérieure

pour notre temps“, „einer Sammlung kleiner geistlicher Schriften zum Gebrauch der Menschen von heute“ ist das obige Büchlein ein begeistertes Lied auf die göttliche Liebe. Es geht dem Verfasser darum, den interessierten Christen zunächst darzutun, daß es nichts Wichtigeres, aber auch nichts Schöneres und Leichteres gibt als Gott zu lieben. Man muß sich von der göttlichen Liebe erfassen lassen, sich nicht gegen sie wehren, dann wird man sich Gottes nicht schämen, sondern stolz auf seine Liebe sein und ihn „überallhin mitnehmen“. Nicht so furchtsam und zurückhaltend, nicht so „rücksichtsvoll“, sondern Christus frei bekennen und die Welt nicht dem Teufel überlassen, denn sie gehört Christus! Zu dieser frohen und mutigen Liebe möchte das schöne Büchlein anregen und begeistern.

Dr. N. Seelhammer

Pieper, Josef, Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens. 3. Aufl. München 1947.

Der Verfasser hat aus seinen bekannten Schriften eine Reihe der wesentlichen Stellen herausgezogen und bietet sie in dieser kurzen Zusammenfassung denen, die die Bücher selbst nicht mehr erreichen können. Er nennt die Zusammenstellung selbst einen Notbehelf. Sie ersetzt in der Tat nicht die Lektüre jener Schriften, aber die Gedanken sind so wertvoll, daß die Leser dem Verfasser auch für den Notbehelf dankbar sind. Denn sie werden in die tiefe Geisteswelt des hl. Thomas eingeführt und bekommen einen Geschmack von dem Reichtum und der Lebenskraft dieses Geistes.

Dr. N. Seelhammer

Algermissen, Conrad, Das werdende Menschenleben im Schutze der christlichen Ethik. 2. Auflage. Verlag Josef Giesel, Celle 1947.

Der als apologetischer Schriftsteller bekannte Verfasser legt hier die Grundsätze der katholischen Lehre über das Lebensrecht der Ungeborenen dar und setzt sich mit denen auseinander, die einer Aufhebung des § 218 St. G. B. das Wort reden. Das Büchlein ist geeignet, Laien, die über diese Frage Auskunft suchen, belehrend und anregend zur Hand zu gehen. Dr. N. Seelhammer

Günter Greffin-Reinhard Morral, Das Eherecht nebst Abdruck des Ehegesetzes 1946 und der Verordnung über die Zuteilung der

Wohnung und des Hausrates nach der Scheidung (Hermann-Hübener-Verlag, Berlin und Buxtehude 1948, 143 S.)

Wenn die vorliegende Schrift auch keineswegs die ältere von Rosenberg „Ehescheidung und Eheanfechtung“ (Halle-Leipzig-Berlin 1931) an Gediegenheit und Ausführlichkeit erreicht, so stellt sie doch eine brauchbare, leichtverständliche Einführung in die zivilrechtliche, heute geltende Ehegesetzgebung dar. Das in leidetem, zuweilen saloppem Unterhaltungston (vgl. S. 27, 37, 40, 57, 58 usw.) geschriebene Werk handelt über die Ehefähigkeit, die Eheverbote, das Aufgebot, die Trauung, die Schlüsselgewalt, den Güterstand, die Ehenichtigkeit und ihre Folgen, die Aufhebung der Ehe, die Scheidungsgründe, den Eheprozeß, den Schuldanspruch, den Unterhaltungsanspruch, die Rückgabe der Schenkungen, die Versorgung der Kinder und die Härtemilderungsklage, um mit dem Texte des neuen Ehegesetzes zu schließen.

Die wenigen auf S. 8/9 im Zusammenhang eines geschichtlichen Rückblickes mitgeteilten Bemerkungen über die Ehe nach katholischem Kirchenrecht sind nicht nur außerordentlich dürftig, sondern z. T. ausgesprochen einseitig, unvollständig oder irrig. Ob der Begriff der „nichtigen Ehe“ (40, 42, 55, 58) als einer vernünftigen und nur vernünftigen überall geteilt wird, wagen wir zu bezweifeln (vgl. Kommentare zum § 1329 BGB). An dieser Stelle tritt der Formalismus der staatlichen Ehegesetzgebung deutlich hervor. Dem an naturrechtliches Denken gewöhnten Ethiker und Juristen wird so zum Bewußtsein gebracht, auf welch schwachen Füßen das staatliche Eherecht aufgebaut ist. Einzelne Grundlagen des zivilen Eherechts sind, vom Naturrechtlichen her gesehen, hoffnungslos falsch. Dr. Schauf

ECCLESIA MILITANS

Deimel, Ludwig, Clemens August Graf von Galen, Bischof von Münster, Verlag Regensburg, Münster i. W. 1948. 31 S. Geh. 1,— DM.

Über die äußeren Daten und Dinge im Leben des bischöflichen Glaubenshelden sagt das Heftchen nichts, über das Geheimnis seiner Persönlichkeit alles. Denn es kündigt mit leuchtender Glut von dem, was den Bischof in allem trieb: sein

priesterliches Herz und Gewissen. Er war „ein Mann Gottes“ (S. 31), wie Bischof Bares ihn im Anschluß an 1 Tim 6, 11—14 seinen Seminaristen unvergänglich vor die Seele stellte. (Nicolaus Bares, Im Lichte der Ewigkeit, Kvelaer 1936, 70 ff.) W. Bartz

Portmann, Heinrich, Kardinal von Galen. Ein Gottesmann seiner Zeit. Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1948. 324 S. 16 S. Bilder. Kart. 7,— DM, geb. 8,— DM.

Über das Tatsächliche und Einzelne im Leben des großen Kardinals zu berichten, war der unmittelbare Zeuge seines Betens und Opfern, seines Schaffens und Kämpfens, sein langjähriger Geheimsekretär Dr. jur. Heinrich Portmann berufen. Mit verehrender Liebe zeichnet P. eine biographische Bildfolge seines Herrn. Gelegentlich dürfte die für den Bereich des Persönlichen stillschweigend gezogene Grenze der Darstellung überschritten sein (z. B. S. 127 f.). Möge sich der Wunsch erfüllen, den der Nachfolger des Bekennerbischofs in seinem ausgezeichneten Geleitwort ausspricht, und ein „stilles Apostolat“ von dem Buch ausgehen. W. Bartz

Portmann, Heinrich, Dokumente um den Bischof von Münster. Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1948. 324 S. Kart. 6,— DM. (Behelfsausgabe).

Noch fehlt der zeitliche Abstand, eine gültige Biographie des „Löwen von Münster“ zu schreiben. Aber es ist möglich und notwendig, authentisches Material bereitzustellen. Heinrich Portmann tut das in den zwei Bänden „Der Bischof von Münster“, Münster 1946 und in den oben angezeigten „Dokumenten“. Dank einer überraschend glücklichen Fügung kann er in dem zweiten Band mikro-kopierte Akten des ehemaligen Propagandaministeriums veröffentlichen, deren quellenkritische Zuverlässigkeit ebenso groß ist wie ihre sachliche Bedeutung. Die gefundenen Mikrokopien (Kleinstphotos, die nur mittels eines Speziallesegerätes dem menschlichen Auge zugänglich gemacht werden können) enthalten auch einige wertvolle Stücke, die sich mit den „Kampfgefährten“ v. Galens befassen (S. 245—249; 250—253; 257—261; über den Bischof von Trier s. S. 241 f.; 250 bis 252; 260 f.) W. Bartz

Eingesandte Schriften

(Besprechung vorbehalten)

- Arnold, Franz Xaver, Dienst am Glauben. Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge. Herder-Freiburg 1948. 92 S., kart. 4,— DM.
- Bildhefte der Jugend. Hrsg. v. Diözesanjugendstelle Würzburg. Heft 2 u. 3. Fränk. Gesellschaftsdruckerei Würzburg 1948.
- Bolkovac, Paul, Glaube und Unglaube in der Krise. Hansa-Verlag Josef Toth, Hamburg 1948. 116 S., brosch. 2,60 DM.
- Brennende Ehe-Fragen. Hrsg. von Johannes-Verlag Leutesdorf/Rh. 1948. 32 S.
- Bultmann, Rudolf, Theologie des Neuen Testaments. 1. Lieferung. J. C. B. Mohr, Tübingen 1948. Subskr.-Preis 11,— DM.
- Casel, Udo, Das christliche Kultmysterium. Gregorius-Vlg. (Fr. Pustet), Regensburg 1948. 3. Aufl. 176 Seiten, kart. 4,50 DM.
- Claudel, Paul, Schrei aus der Tiefe. Eine Auswahl aus den frühen Dichtungen. F. Schöningh, Paderborn 1948, kart. 2,90 DM.
- Die Spendung des hl. Sakramentes der Ehe. Hrsg. vom Bischöfl. Generalvik. Aachen. 24 S. 0,25 DM. Johannes-Volk-Verlag Aachen 1948.
- Elfers, Heinrich, Reich Gottes einst und jetzt. Schöningh Paderborn 1948. 376 S., geb. 6,80 DM.
- Gohlke, Paul, Aristoteles und sein Werk. F. Schöningh, Paderborn 1948. Pr. 5,40 DM.
- Heufelder, Emmanuel, OSB, Der Weg zu Gott nach der Regel des hl. Benedikt. Vlg. Laumann, Dülmen 1948. 192 S.
- IMAGO DEI. Gesammelte Aufsätze zur Frage des christlichen Menschenbildes. Hrsg. von der Abtei Maria Laach. Bastion-Verlag Düsseldorf 1948. 104 Seiten, geb. 4,50 DM.
- Jussen, Wilh., SJ, Christliche Antworten auf Fragen der Zeit. Kleine katholische Soziallehre. Echter-Verlag, Würzburg 1948. 72 Seiten, kart. 2,10 DM.
- Die Kathedrale. Blätter zum Wiederaufbau des Domes von Münster und der westdeutschen Kirchen. 2. Folge. Verlag Aschendorff, Münster (Westf.). 1948. 2,— DM. 3. Folge. 1948. 2,— DM.
- Koch, Franz, Wahrheit und Klarheit über des Christen Glauben und Leben. Patmos-Vlg. Düsseldorf 1948. 48 S., 1,60 DM.
- Koeniger, Albert M., Ein geheimnisvolles Vortragskreuz im Aachener Domschatz. Wiborada-Verlag Rost u. Dietrich, Westheim b. Augsburg 1947. 38 Seiten, 1,80 DM.
- Kommerell, Max, Beiträge zu einem deutschen Calderon. Vittorio-Klostermann-Verlag, Frankfurt/M. 1948. Zwei Bände, 267 u. 300 S., brosch. 16,50 DM.
- Lang, Laurenz, Die Sozialversicherung als gesellschaftliche Aufgabe. Bachem-Köln 1948. 1,20 DM.
- Laros, Matthias, Christlich-soziales Manifest. Zum 100. Jahrestag des kommunistischen Manifestes. Schwabenverlag Stuttgart 1948. 61 S., brosch. 1,50 DM.
- Leipoldt, Joh., Spuler, B., Strothmann, R., Die Mysterien/Das Christentum / Der Islam. (Handbuch der Rel.-Wiss., Teil I, IV. Die Universalreligionen). Wissenschaftl. Editionsgesellschaft, Berlin 1948. 112 S., 7,30 DM.
- Lenz, Joseph, Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie. 2. Aufl. Augustinus-Verlag, Würzburg 1948. 552 S., geb. 15 DM.
- Liertz, Justizrat, Adolf Damaschke und die deutsche Bodenreform. L. Schwann, Düsseldorf 1948. 52 S., kart. 2,40 DM.
- ds., Volksheimstätten. L. Schwann, Düsseldorf. Heft I. 1946, 2,20 DM, Heft II. 1947, 2,70 DM.
- Loehr, Aemiliana OSB, Des Endes Ende. Zwei Gespräche. Gregorius-Verlag (Fr. Pustet) Regensburg 1948. 72 S., kart. 2,80 DM.
- Loosen, Maximilian, Geistiges Frankreich. Rufer und Kräfte christlicher Erneuerung. Paulinus-Verlag, Trier 1948. 55 S., 2,— DM.
- ds., Pilgerfahrt in England. Eindrücke und Gedanken zu englischer Geschichte, Kirche, Kultur. Paulinus-Verlag Trier 1948. 70 S., 2,— DM.
- v. Nell-Breuning und Sacher, H., Zur christlichen Gesellschaftslehre (Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, Heft 1). Herder-Verlag, Freiburg/Br. 1947.
- ders., Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik. Heft II: Zur christl. Staatslehre. Herder Freiburg 1948. 41 S., 3,50 DM.
- Ohm, Thomas, Asiens Kritik am abendländischen Christentum. Verlag Kösel, München 1948. 216 S., kart. 5,50 DM.

- Nink, Caspar, Philosophische Gotteslehre. Vlg. Kösel, München—Kempten 1948. 286 S., kart. 9,— DM.
- Pieper, Josef, Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters. Verlag Kösel, München 1947. 145 S., kart. 4,80 DM.
- ds., Muße und Kult, Vlg. Kösel, München 1948. 99 S., kart. 3,60 DM.
- Poschmann, Bernhard, Der Ablauf im Licht der Bußgeschichte. Hanstein-Vlg., Bonn 1948. 122 S., kart. 8,50 DM.
- Preisung, Rudolf, Hoffnung in Christus. Eine heilsgeschichtliche Schau. Schöningh Paderborn 1948. 151 S., kart. 3,50 DM.
- Pünder, Hermann, Die deutschen Gemeinden, gestern, heute und morgen. Bachem-Köln 1948. geb. 6,— DM.
- Radbruch, Gustav, Vorschule der Rechtsphilosophie. Vlg. Scherer, Heidelberg 1948. 109 S., kart. 5,70 DM.
- Rahner, Karl, Die Kirche der Sünder. Vlg. Herder Freiburg 1948. 31 S., —, 80 DM.
- Ried, Georg, Die Höhere Schule im kulturellen Kraftfeld, Gedanken und Grundsätze zur Schulreform, („Wissen und Wirken“, Zeitbuch Nr. 1/2), Verlag Pädagogische Stiftung Cassaneum, Donauwörth, 1948. 64 S.
- Scheuermann, Audomar, OFM, Liebfrauenpredigten. Gregorius-Vlg., vorm. Fr. Pustet, Regensburg 1948. 185 S., kart. 6,— DM.
- Schiel, Hubert, Die Sieben Siegel. Laienbriefe über die Wege zur Bibel. Balduin-Pick-Verlag Köln 1948.
- Seidlmayer, Michael, Das Mittelalter. Umriss und Ergebnisse des Zeitalters, unser Erbe. Gregorius-Vlg. (Fr. Pustet) Regensburg 1948. geb. 2,80 DM.
- Seiterich, Eugen, Die Glaubenswürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik. Kerle-Verlag Heidelberg 1948. 112 S., kart. 3,70 DM.
- Siegmund, Georg, Schlaf und Schlafstörungen. Verlag Laumann, Dülmen 1948. 79 S.
- Söhngen, Gottlieb, Aus der Theologie der Zeit. Hrsg. im Auftrage der Theol. Fak. München. Gregorius-Vlg. (Fr. Pustet) Regensburg 1948. 230 S., kart. 6,— DM.
- ds., Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt. Verlag Götz Schwippert, Bonn 1946. 71 Seiten, kart.
- Stricker, Simon, Der Vatikanische Psalter, deutsch—lateinisch. Regensburg—Münster 1948. 367 Seiten, geb. 8,60 DM.
- Sträter, Paul, S. J., Katholische Marienkunde. Bd. I: Maria in der Offenbarung; Bd. II: Maria in der Glaubenswissenschaft. Schöningh/Paderborn 1947. Je Bd. brosch. 10,— DM.
- Strunz, Hubert, Katechumenat und Ganzheitsbildung. F. Schöningh, Paderborn 1948. 52 S., kart. 1,20 DM.
- Süsterhenn, Adolf, u. Riefner, Vinzenz, Wir Christen und die Erneuerung des staatlichen Lebens. Mit Quellentexten zur Naturrechtslehre und Staatsauffassung. Bamberger Verlagshaus Meisenbach u. Co. Bamberg 1948. 94 S., kart. 2,— DM.
- Die Spendung der hl. Taufe, hrsg. vom Bischöfl. Generalvikariat Aachen. Johannes Volk Verlag, Aachen 1948. 16 S., 0,20 DM.
- Ternus, Josef, S. J., Die Abstammungsfrage heute. Habel-Regensburg 1948. 96 S., kart. 2,50 DM.
- ds., Der gegenwärtige Stand der Asumptafrage. Habel-Regensburg 1948. 61 S., kart. 1,80 DM.
- Thieme, Karl, Gott und die Geschichte. Herder Freiburg 1948. 340 S., kart. 9,— DM.
- Tyciak, Julius, Die Weisheitsbücher des Alten Testaments. F. Schöningh, Paderborn 1948, kart. 2,80, geb. 3,80 DM.
- Valeske, Ulrich, Die Stunde ist da. Zum Gespräch zwischen den Konfessionen. Schwabenverlag Stuttgart 1948. 136 S., brosch. 2,80 DM.
- Weisskopf, Josef, Johannes von Pomuk. Kirchliche Hilfsstelle München 1948. 2,80 DM.
- Werkbrief Nr. 1. Hrsg. v. Diözesanjugendstelle Würzburg. Fränk. Gesellschaftsdruckerei Würzburg 1948.
- Westermayr, Johann B., Wege zu Kind und Volk. Beiträge zur Psychologie der kath. Religionspädagogik und Seelsorge. Gregorius-Verlag (Fr. Pustet) Regensburg 1948. 164 S., kart. 5,— DM.

An unsere Bezieher!

Um den Wünschen unserer neuen Bezieher entsprechen zu können, bitten wir jene Leser unserer Zeitschrift, die die bisher erschienenen Jahrgänge erübrigen können, sie gegen Vergütung an uns zurückzuschicken:

Jahrgang 50 (1939), 51 (1940) und 52 (1941) des „Pastor bonus“, Jahrgang 56 (1947) der „Trierer Theologischen Zeitschrift“, Jahrgang 57 (1948), Heft 1—6 der „Trierer Theologischen Zeitschrift“

Jacob Flügel, Montabaur

Wachsbleiche u. Wachswarenfabrik · Gegr. 1792

Seit 1792 die zuverlässige Bezugsquelle für

Altarkerzen und kirchliche Bedarfsartikel

insbesondere Weihrauch, Rauchfäskohlen, Anzündwachs,
Ewiglichtbirnchen, elektrische Rauchfäskohlenanzünder



Franz Binsfeld & Co.

Nachfolger Josef Dornoff

Trier, Saarstrasse 39

Fernsprech-Nummer 2938

Ausführung von Kirchen-
fenstern und Glasmalereien



Qualitätsweine

R. Lentzen-Deis

Bernkastel-Kues

an der Mosel



Gegründet 1878

Christoph-Kellerei

Johann Peter Baden

Trier a. d. Mosel

Christophstrasse 24

Mosel-, Saar-, Ruwer-Weine

Ihr Messweinlieferant

J. B. Grachs Buchhandlung

Jakob Weber

Trier, Simeonstr. 36, am Hauptmarkt

Gegründet 1846

Bücher
Zeitschriften
Schreibwaren

Spezialität:

Kathol. Theologie
und Liturgik

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete

Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Moderne Lehrmittel für den Religionsunterricht

Palästinakarte 90×125 cm 23,- DM

Der Lebensweg Jesu 15,- DM
Bilderkarte des Heiligen Landes 80×115 cm

Diercke Mittelmeerkarte 40,- DM
zur biblischen Geschichte des AT und NT 140×180 cm

Alle Karten sind auf Leinen aufgezogen und mit Stäben versehen. Spezialprospekte über alle unsere Lern- und Lehrmittel, besonders über katechetische Lehrmittel, Tageslichtprojektor und religiöse Dia-Serien kostenlos.

LEHRMITTELVERLAG HANS WITTE

FREIBURG IM BREISGAU, Turnseestraße 24-26

Möbeltransporte

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

M. Mallmann Nachf., Trier

Fernsprecher 2800

Thebäerstraße 47/49

SL 13



TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

58. JAHRGANG DES
PASTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

Pentekoste und Pfingsten / P. Ambrosius Dohmes OSB.	129
Der Begriff des Sanktuariums / P. Dr. Bernh. Puschmann SAC.	138
Ortskirchensteuer oder Diözesankirchensteuer / Dr. Peter Meid	149
Die periodische Enthaltung als Ausweg aus der Ehenot / Dr. N. Seelhammer	166
Neue Ehe- und Familienpolitik in der Sowjetunion / Dr. Joseph Höffner	183

ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Menschenkunde im Dienste der Seelsorge und Erziehung / Dr. Schauf	190
--	-----

BESPRECHUNGEN	191
-------------------------	-----

HEFT 5/6
MAI/JUNI 1949

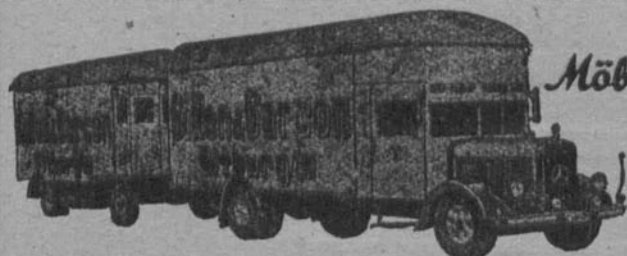
PAULINUS-VERLAG - TRIER

Marmor

ist edelster Naturstein in vielen tausend Jahren zu feierlicher Farbenpracht gewachsen.

Der weihenvollen Würde des Gotteshauses mit den schönsten Gaben der Erde ein festliches Gewand zu geben, das ist seit fast hundert Jahren eine schöne Aufgabe unseres Werkes.

MARMOR SCHÜLLER, Werk: TRIER



Möbeltransporte

*Umzüge
aller Art*

Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel, Telefon 168

Löwenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium
des Bischöflichen Priesterseminars in Trier.

Schriftleiter: Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignatz Backes, Trier, Olewigerstraße 189
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstr. 5 (Alttestamentl. Exegese); Domkapitular Prof. Dr. Peter Ketter, Trier, Domfreihof 4 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbach 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Weberbach 72 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbach 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Paulinstr. 84 (Moraltheologie); Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbach 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 270 32.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kutzbachstraße 15. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

Pentekoste und Pfingsten

Von P. Ambrosius Dohmes OSB, Abtei Maria Laach

P. Odo Casel hat in seinem bahnbrechenden Aufsatz „Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier“ im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14 (1938) 1—78 u. a. den ursprünglichen Inhalt des Begriffs „Pentekoste“ gegenüber dem Inhalte des Begriffs „Pfingsten“ wieder klar herausgestellt¹. Unsere Ausführungen möchten seine wertvollen Erkenntnisse aufgreifen und in weitere Kreise tragen helfen. Die Arbeit O. Casels sei in den folgenden Darlegungen stets unter der Abkürzung „JLw“ zitiert.

I

Das deutsche Wort „Pfingsten“ ist aus dem griechischen Adjektiv „pentekoste“ entstanden, das in Verbindung mit dem Substantiv „hemera“ die Bedeutung „der fünfzigste Tag“ erhält. Zu verstehen ist darunter der fünfzigste Tag nach Ostern.

Im Alten Bunde war die am 50. Tage nach Ostern gehaltene Feier ein Dankfest für die Getreideernte, näherhin für die Weizenernte (Ex 34, 22 u. 23, 16; Lev 23, 15 f; Num 28, 26). Diese Erntedankfeier gehörte zu jenen drei Festen im Jahre, an denen alles Männliche vor Gott erscheinen (Ex 23, 17 u. 34, 23) und eine Festversammlung im Heiligtum gehalten werden mußte (Lev 23, 21; Num 28, 26; Dt 16, 16). Die beiden anderen Feiern dieser Art waren das Fest der ungesäuerten Brote zu Beginn der Gerstenernte, auch „Pascha“ genannt (vgl. Lk 22, 1), und das Fest der Lese zur Zeit der Obst- und Weinernte, Laubhüttenfest genannt.

Die Dankfeier für die Weizenernte hieß auch „Fest der Wochen“ (Ex 34, 22; Num 28, 26; Dt 16, 10), weil sie sieben Wochen nach Pascha (genauer: am Tage nach dem Ablauf der sieben Wochen) gehalten wurde. Pascha selbst wurde von den Israeliten „am 14. Tage des ersten Monats“ begangen (Lev 23, 5; Num 28, 16). Ihm folgte unmittelbar „am 15. Tag desselben Monats“ das Fest der ungesäuerten Brote, das sieben Tage lang gefeiert wurde (Ex 23, 15; Lev 23, 6—8; Num 28, 17) und sich praktisch mit dem Pascha zu einem Fest verschmolzen hat. Die sieben Wochen nach dem Pascha wurden aber erst gerechnet vom Tage nach dem Sabbath innerhalb des mit dem Feste der ungesäuerten Brote verschmolzenen Paschafestes an, an dem auch die Erstlingsgarbe dargebracht werden mußte: „Vom Tage nach dem Sabbath an, nämlich von dem Tage ab, an dem ihr die Webegarbe dargebracht habt, sollt ihr sieben volle Wochen abzählen. Bis zu dem Tage, der auf den siebten Sabbath folgt, sollt ihr fünfzig Tage abzählen“ (Lev 23, 15—16; vgl. Dt 16, 9). Hinter dem Namen „Wochenfest“ darf man aber nicht ein einziges großes, sieben Wochen hindurch wäh-

¹ Schon früher erschienen einige kleinere Arbeiten O. Casels zu unserm Thema: „Pfingsten“ (Liturgische Zeitschrift 3 [1931] 219-229), „Pascha des Herrn“ (Das Wort in der Zeit 2) [1934/35] 436-445) und „Die selige Pentekoste“ (Werkbrief der Neudeutschen Theologengemeinschaft Münster i. W. Nr. 25 [1937]) - Dem Aufsatz im erwähnten Jahrbuch folgte „Das christliche Festmysterium“, Paderborn (1941), in dem mehrere Betrachtungen über die Pentekoste und Pfingsten handeln.

rendes Fest vermuten (JLw 14, 3 f. A. 6). Zwar steht es wegen seiner Berechnungsweise von Pascha her in Beziehung zum Paschafest. Aber es ist an sich ein selbständiges Fest, das in Palästina einen Tag, im Auslande später zwei Tage dauerte², während das Pascha mit dem Fest der ungesäuerten Brote sowie das Laubhüttenfest sieben Tage lang gefeiert wurden (Ex 23, 15 u. 34, 18; Lev 23, 7—8, 34—36, 39—43; Dt 16, 4 u. 13).

In der spätjüdischen Tradition der Zeit nach Christus galt die Feier des 50. Tages auch der Erinnerung an die Gesetzgebung auf Sinai³. Kirchenväter wie Hieronymus, Augustinus und Leo der Große schlossen sich dieser Auffassung an⁴. Doch läßt sich aus Ex 19, 1 nicht ersehen, daß die Gesetzgebung auf Sinai am 50. Tage nach Pascha stattgefunden habe. Dort wird nur gesagt, die Israeliten seien im dritten Monat nach dem Auszug aus Ägypten (der sich an das erste Pascha anschloß) in die Wüste Sinai gekommen. Das Motiv des Gedenkens der Gesetzgebung auf Sinai ist in die Feier des 50. Tages nach Pascha erst hineingetragen worden, als man sich eine Parallele zum Inhalt des christlichen Pfingstfestes wünschte. Wie das christliche Pfingstfest durch die Sendung des Hl. Geistes die Kirche zur Einheit zusammenschloß und für die Weltöffentlichkeit geboren werden ließ, so habe Sinai der vorbildlichen Kirche das Gesetz geschenkt und sie zu einer im Wollen, Handeln und Sein einheitlichen Gemeinschaft geformt⁵, so sagte man. Das alttestamentliche Fest am 50. Tage nach Pascha war jedoch nicht Feier eines Ereignisses der Heilsgeschichte, sondern bloßes Dankfest für die Getreide- bzw. Weizenernte⁶.

In substantivischer und damit selbständiger Form ohne Beifügung von „hemera“ treffen wir das Wort „Pentekoste“ als Bezeichnung für das Wochen- oder Erntedankfest erst in den nachexilischen Büchern des Alten Testaments an. Bei Tobias 2, 1 steht die Formulierung: „An dem Pentekostefest, welches das Fest der sieben Wochen ist“⁷. Ähnlich heißt es im 2. Buche der Makkabäer 12, 31, daß „das Fest der Wochen nahe bevorstand“, und dieses Fest wird dort 12, 32 „Pentekostefest“ genannt.

In diesem alttestamentlichen Sinne nimmt auch der Bericht des 2. Kapitels der Apostelgeschichte das Pentekostefest. Der griechische Urtext nennt hier (2, 1) unser Fest den Tag der Pentekoste. Wörtlich übersetzt lautet der Text: „In dem Sicherfüllen des Tages der Pentekoste waren alle an demselben Orte beisammen.“ Es ist hier also an einen ganz bestimmten einzelnen Tag gedacht. Das „Sicherfüllen“ hat dem biblischen Griechisch gemäß nicht etwa den Sinn von „beendet sein“, sondern von „da sein“⁸. In erträgliches Deutsch übertragen, hieße unsere Stelle somit etwa: „Da der Tag des Pfingstfestes gekommen war, weilten sie alle an demselben Orte beisammen.“

² I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung² Frankfurt/Main (1924) 185, 193, 218. - J. Felten, Die Apostelgeschichte Freiburg (1892) 74. - O. Casel, JLw 14, 4

³ I. Elbogen a. a. O. 191.

⁴ Hieronymus, Ep 78, 12=PL 22, 707; Augustinus, Ep 55, 16=PL 33, 218; Leo, Sermo 75, I de Pent 1=PL 54, 400.

⁵ Vgl. J. Felten a. a. O. 74.

⁶ Siehe hierzu etwa E. Henne, Das Alte Testament I⁴ Paderborn (1937) 243. Anm. zu Lev 23, 15-22.

⁷ Vgl. Augustinus, Sermo 270=PL 38, 1243. ⁸ J. Felten a. a. O. 73, Anm. 2.

Auffallend ist nun, daß die *Vulgata* den griechischen Text anders übersetzt. In ihr heißt es: „*Et cum compleretur dies Pentecostes*.“ Das Wort „dies“ ist hier nicht Singular, sondern Plural, wie das Prädikat „*compleretur*“ zu erkennen gibt. „*Pentecostes*“ ist freilich wörtlich aus dem Griechischen übernommener Genitiv, genau wie das „*usque ad Pentecosten*“ in 1 Kor 16, 8 aus dem Griechischen übernommener Akkusativ ist. Die lateinische Übersetzung sagt also nicht mehr „der Tag“, sondern „die Tage der Pentekoste“. Auch die syrische Übertragung hat nicht die Fassung „der Tag“, sondern „die Tage“, obschon diese Lesart nicht durch griechische Handschriften beglaubigt ist⁹. Hinter dieser philologischen Kleinigkeit verbirgt sich ein bedeutsamer Vorgang, der sich in den ersten christlichen Jahrhunderten, d. h. in der Zeit zwischen der Abfassung des griechischen Urtextes des Neuen Testamentes und der Entstehung von Übersetzungen in andere Sprachen vollzogen hat: Das Wort „Pentekoste“ hat in der Tradition der ersten christlichen Zeiten einen neuen Inhalt bekommen. War „Pentekoste“ einst eine bloße Terminangabe, so ist „Pentekoste“ nunmehr eine ganze Festzeit von fünfzig Tagen. War „Pentekoste“ ehemals einzig der fünfzigste Tag nach Pascha, so sind darunter jetzt die fünfzig Tage nach Pascha als geschlossenes Ganzes zu verstehen.

II

Den Festgehalt dieser Zeitspanne können wir nur begreifen vom Ostergeschehen her. Der Kern der Osterfeier ist das „Pascha“, der „transitus“, d. h. die Feier des Übergangs vom Tode zum Leben. Sie wurde ursprünglich ganz in der Osternacht begangen. Vor dieser größten nächtlichen Feier des ganzen Jahres, der „Mutter aller Vigilien“ (Augustinus), herrscht „das Fasten, die Trauer, die Vernichtung des rein natürlichen Lebens durch die Buße; es sind die Tage, da der Bräutigam weggenommen ist; es ist der Zusammenbruch der Welt, das Chaos, da die Sünde und der Tod über das Leben zu triumphieren scheinen“ (JLw 14, 49). Die Nachtwache selbst war zunächst der Klage über die Passion und den Tod des Herrn in Schriftlesungen (Lamentationen), Psalmengesängen und Gebeten gewidmet. Dieser Teil der alten Paschafeier bildet heute den Inhalt des Triduum sacrum. Um Mitternacht wurde „die Taufe gespendet, die ein Untertauchen in der Passion Christi ist“ (JLw 14, 17). Zwischen Mitternacht und Morgengrauen wendet sich die Feier zur freudigen Begehung der Auferstehung um (JLw 14, 29). Sie gipfelt in der Darbringung der Eucharistie, deren Mahl das Fasten beschließt. „Nimmt man Pascha seinem inneren Wesen nach, so ist es der Übergang vom Fasten zum Feste, also eigentlich ein Grenzpunkt“ (JLw 14, 44), es „ist bis ins 3. Jh. hinein ausschließlich der transitus, das Überschreiten der Grenzlinie, die zwischen dem Leben in dieser Welt, in diesem Aion, dem Aion der Sünde, also im Grunde des Todes, — und dem Leben im kommenden Aion, dem Reiche Gottes, dem Aion der Auferstehung, also im Grunde dem ‚Leben‘ schlechthin, liegt“ (JLw 14, 48 f.). Ist die

⁹ J. Felten a. a. O. 73, Anm. 2.

Scheidelinie zwischen Tod und Leben vom Herrn und denen, die mit ihm mystisch-real in seinen Tod eingegangen sind, überschritten, ist das Leben aus dem Tode erstanden, ist der Herr aus der Erniedrigung in der Passion in die Erhöhung der Verklärung eingegangen und hat er dabei den Seinen Anteil an seiner neuen Herrlichkeit geschenkt, dann wandelt sich die Trauer in unbeschreibliche Freude, dann setzt Jubel und Frohlocken ein, dann beginnt die selige Pentekoste. Die Eucharistiefeier der Osternacht (die heute bereits am Morgen des Karsamstags gefeiert wird), ist somit die Beendigung des Pascha und der Anfang der Pentekoste.

Der Gegenstand der Pentekostefeier ist so groß, daß er sich nicht mit einer bloßen Oktav, d. h. mit einer nur acht Tage währenden Freudenzeit, begnügen kann. Heute noch beginnt mit dem Oktavtag von Pascha sogar eine Steigerung der Festesfreude, wie das Graduale Romanum durch das Anheben eines doppelten Allelujagesanges am Samstag vor dem Weißen Sonntag lehrt. Zum Ende der Pentekoste hin, etwa vom 4. Sonntag nach Ostern ab, steigert sich im Offizium, besonders in den Responsorien der Matutin, das „Alleluja“ immer mehr. Eine „Octava“ reicht zur Feier der Erhöhung des Herrn, „die seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, die Pneumasendung . . . sowie auch die sichere Hoffnung seiner glorreichen Parusie umfaßt“ (JLw 14, 45), nicht aus. Diese gewaltige Feier bedarf einer „Quinquagesima“. So wird der nachösterliche Zeitraum von fünfzig Tagen im Abendlande bisweilen genannt¹⁰ als Gegenstück zur „Quadragesima“, der Vierzigtagezeit vor Ostern. Im allgemeinen aber behielt man zunächst den griechischen Ausdruck „Pentekoste“ bei, wenn sich auch später eine weitere Bezeichnung, der Terminus „Tempus paschale“ durchsetzte. Die Pentekoste ist das eigentliche Fest der Erhöhung und Aufnahme (analempsis: Lk 9, 51) des Herrn und somit nur von Ostern her und nicht von „Pfingsten“ her zu verstehen. „Pascha“ ist die als Drehpunkt des ganzen Osterfestes „erscheinende Nachtwache vor dem eigentlichen Feste, der Pentekoste“ (JLw 14, 44). Ostern selbst gehört schon zur Pentekoste.

Im Gegensatz zum Alten Bunde, in dem lediglich der 50. Tag als solcher Festcharakter hatte und dieser nicht einmal Feier eines heilsgeschichtlichen Ereignisses war, bilden im Neuen Bunde die Fünfzig Tage nach Ostern eine einzige große Solemnitas. Tertullian nennt die mit Pascha beginnende Pentekoste den „freudevollsten Zeitraum“, in dem die Auferstehung des Herrn unter den Jüngern oft gefeiert, die Gnadengabe des Heiligen Pneumas geschenkt und die Hoffnung auf die Ankunft des Herrn angedeutet werde. Bei ihm ist „von dem einen Tag die Rede, der mit Pascha beginnt und die Pentekoste hindurch andauert“ (JLw 14, 18). Dieser ist „im eigentlichen Sinne der Festtag“¹¹. Der ganze Zeitraum der Fünfzig Tage gilt demnach „im Glauben der alten Christen als ein strahlender Tag, der Tag des neuen Aions“ (JLw 14, 18). Die Stelle der Vulgata: „Cum compleretur dies Pentecostes“ muß also anders als nach dem griechischen Urtext übersetzt und

¹⁰ Siehe etwa Augustinus, Tract. in Joannis Ev 17, 4=PL 35, 1529; Peregrinatio Aetheriae 41=CSEL 39, 92 Geyer; Cassian, Collat. 21, 18=PL 49, 1193.

¹¹ De bapt. 19=Tertulliani opera, ed. Fr. Oehler I, Lipsiae 1853, 639.

im Deutschen etwa folgendermaßen wiedergegeben werden: „Da erfüllt waren die Tage der Pentekoste“, oder: „da vollendet war das Fest der Fünfzig Tage“, oder: „da gekommen der Fünfzig Tage Fülle“. In der Vulgata hat die christliche Idee der Pentekoste als des einen großen Fünfzig-Tage-Festes ihren Ausdruck gefunden.

In der Vulgata ist somit auch der Sinn des Fünfzigsten Tages, unseres heutigen Pfingsttages, schon angedeutet: Pfingsten ist zunächst nicht ein sich ruhendes Fest. Es ist kein selbständiges Fest wie das Erntedankfest des 50. Tages nach Pascha im Alten Bunde. Es ist nichts anderes als letzte, tiefste und höchste Zusammenfassung und Krönung der Gesamtosterfeier. Pfingsten ist an sich für Ostern — freilich in einem weit höheren Maße — das, was für jedes andere Hochfest der Oktavtag bedeutet. (Daher hat eine Pfingstoktav eigentlich keine Berechtigung). Eine treffliche Erklärung hierüber findet sich bei Eusebius in seiner um 332 dem Kaiser Konstantin gewidmeten Schrift. „Über das Osterfest“¹². Er nennt die Pentekoste ein Abbild des Himmelreiches und fährt dann fort: „So haben wir überkommen, das Fest voller Freude zu begehen als solche, die mit dem Heiland auferweckt sind und seines Reiches genießen . . . Nach dem Pascha feiern wir die Pentekoste sieben volle Siebenerwochen, nachdem wir den früheren Aion der vierzigtagigen Gemeinschaftsübung vor dem Pascha in sechs Siebenerwochen tapfer durchgekämpft haben. Die Sechszahl gehört ja dem tätigen und wirkenden Leben an, weshalb auch Gott in sechs Tagen das All erschaffen hat. Auf diese Anstrengung aber wird mit Recht das zweite Fest in sieben Siebenerwochen folgen, indem die Ruhe, deren Symbol ja die Siebenzahl ist, vervielfacht wird. Jedoch bleibt die Zahl der Pentekoste nicht dabei stehen; sie schießt vielmehr über die sieben Siebenerwochen hinaus und besiegelt in der darauf folgenden Einzahl das Hochfest der Aufnahme des Christus“ (Übersetzung nach O Casel, JLv 14, 38 f.). War nach der Auffassung der Alten schon der achte Tag die Rückkehr zum Ursprung des ersten Tages auf einer höheren und vollkommeneren Stufe, so war erst recht der 50. Tag, der den sieben Siebenerwochen folgt, Rückkehr zum Ursprung auf einer höheren Ebene. So ist als der Pfingsttag höchste Erfüllung der Osterfeier, glanzvoller Abschluß der Pentekoste. Das muß deswegen besonders betont werden, weil man in späterer Zeit bis auf den heutigen Tag „Pfingsten“ allzu sehr von Ostern losriß, allzu stark verselbständigte, es ausschließlich zum Tag der Ankunft des Heiligen Geistes machte und es nicht bloß mit einer Oktav, sondern noch mit einem eigenen Festkreis umgab.

III

Der Festinhalt der Pentekoste: die aus der Erniedrigung im Tode hervorgehende Erhöhung des Herrn, die nicht nur in der Auferstehung, sondern auch in der Himmelfahrt, der mehrfachen Bezeugung der Auferstehung durch die Erscheinungen des Herrn und schließlich der Spendung des Heiligen Pneumas als der Ostergabe Christi sowie der

¹² De Solemnitate Paschali 5 = PG 24, 700.

Erwartung der Parusie besteht (JLw 14, 18), hat sowohl im Neuen Testament wie in der Tradition der Kirche zwei Darstellungsarten gefunden. Die eine Art nimmt das ganze Geschehen „in seinem metaphysischen Wesenskern“ (JLw 14, 58) und „überschaut mit einem Blick die Heilstat Gottes in ihrem ewigen Plan; diese Art wird im Neuen Testament vor allem durch Paulus und Johannes vertreten. Die andere Art betrachtet mehr den historischen Verlauf der Heilsereignisse, schaut diese also mehr vom Menschen aus; sie kann etwa durch Lukas charakterisiert werden“¹³, jedoch nicht so sehr durch Lukas als Verfasser des Evangeliums, das sich in unserer Frage vorwiegend in der paulinisch-johanneischen Darstellungsart bewegt, als vielmehr durch Lukas als den Verfasser der Apostelgeschichte. Die Kirche folgt im Kult der ersten Jahrhunderte mehr der paulinisch-johanneischen Schau der Erhöhung des Herrn. In dieser Schau ist die Auferstehung, das Sein beim Vater und die Pneumaspendung eins. Sie sind im Johannes-Evangelium als ein einziges großes Ereignis dargestellt, das sich am Ostersonntag, also an einem Tage zugetragen hat (Jo 20, 1-23).

Am Ostermorgen erschien der Auferstandene der Maria Magdalena. Die christliche Kunst stellt diese Begegnung bis ins hohe Mittelalter hinein so dar, daß Maria dem Herrn zu Füßen fiel, als sie ihn erkannte, und daß sie die Füße des Herrn umschlingen wollte, wie sie es bei der Salbung auch getan¹⁴. Der Herr aber sagt: „Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht zum Vater aufgefahren. Geh vielmehr zu meinen Brüdern und sprich zu ihnen: Ich steige empor zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“ (Jo 20, 17). Nach diesem Bericht ist der Herr also gleich bei seiner Auferstehung am Ostermorgen in die Verklärung zum Vater emporgestiegen. Ebenso läßt Paulus in dem bekannten Wort seines Philipperbriefes der Erniedrigung des Herrn im Tode am Kreuze sogleich die Gesamterhöhung folgen: „Er ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze. Darum hat Gott ihn erhöht . . .“ (Phil 2, 8-9). Wenn die Kirche dieses Wort nicht nur im Graduale der Gründonnerstagsmesse, sondern auch in den Laudes und in den kleinen Horen des Karsamstags, also eines bedeutsamen Teiles der Paschafeier, singt, so bekundet sie damit ihr Festhalten an dem Glauben, daß Ostern die Gesamterhöhung des Herrn umfaßt. Aber auch das Lukasevangelium bezeugt die Heimkehr des Herrn zum Vater am Ostermorgen; denn es läßt den Herrn „noch am selben Tage“ (Lk 24, 13) zu den Emmausjüngern sprechen: „O ihr Unverständigen und Schwachherzigen im Glauben an all das, was die Propheten gesagt haben! Mußte nicht der Christus dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?“ (Lk 24, 26). So hätte der Herr nicht reden können, wenn er nicht bereits am Auferstehungsmorgen die volle Herrlichkeit beim Vater erlangt hätte.

Der transitus des Herrn am Ostermorgen war freilich als Vorgang den Augen der Menschen nicht sichtbar. Ein Elfenbeinrelief aus dem 4. Jh.,

¹³ O. Casel, Festmysterium 152.

¹⁴ Als Beispiele könnten dienen eine Miniatur im sog. Egbert-Kodex der Trierer Stadtbibliothek aus der Reichenauer Malerschule (10. Jh.), das oberste Bild der rechten Bernwardstüre im Hildesheimer Dom (11. Jh.) oder ein Fresko in der alten Pfarrkirche zu Niedermendig (13. Jh.).

das sich im Besitz des Bayrischen Nationalmuseums befindet, läßt uns Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn als ein einheitliches Ereignis schauen. Die untere Hälfte des Bildes bietet uns das Grabmal mit einem schlafenden und einem wachenden Soldaten und dem Engel, der den drei herankommenden Frauen die soeben erfolgte Auferstehung kündigt. Die obere Hälfte zeigt uns auf einer Wolke die jugendliche Gestalt des in mächtigen Schritten zum Himmel emporsteigenden Herrn. Er ergreift die aus dem Himmel sich ihm entgegenstreckende Hand des Vaters. Es ist, als ob der Sohn voller Beglückung mit den Worten des Osterintroitussprache: „Auferstanden bin ich und jetzt bin ich bei Dir!“. Unser Osterintroituss wird uns erst dann verständlich, wenn wir wissen, daß der Herr bereits am Ostermorgen zum Vater heimgegangen ist. Die Darstellung des Elfenbeinreliefs ist wie eine Wiedergabe der Worte des heiligen Ambrosius, die uns den Herrn als den seine gewaltigen Sprünge vollführenden Riesen schildern. So sagt Ambrosius in der Erklärung des 118. Psalms: „Er springt . . . vom Kreuze ins Grab, vom Grabe in den Himmel“¹⁵. Ein Zwischenglied: „Vom Grabe auf die Erde, von der Erde in den Himmel“ ist hier ebensowenig erwähnt wie in „De Isaac vel anima“, wo er schreibt: „Er stieg hinauf auf das Kreuz. Nieder stieg er ins Grab, er stand auf aus dem Grabe und setzte sich zur Rechten des Vaters“¹⁶. Ähnliches lehrt Ambrosius im Kommentar zum Lukas-Evangelium, in dem er das Zurückbleiben des zwölfjährigen Jesus im Tempel folgendermaßen begründet: Der Herr habe sich gerade nach drei Tagen im Tempel finden lassen, „um anzudeuten, daß er sich drei Tage nach seinem ruhmvollen Leiden auf himmlischem Throne und in göttlichen Ehren unserm Glauben als Auferstandener offenbaren werde“¹⁷. Nach Ambrosius hat der Herr also vom Grabe aus gleich den himmlischen Thron eingenommen. Dasselbe geht aus mehreren „Versus de Resurrectione Domini“ des Venantius Fortunatus (gegen Ende des 6. Jh. verfaßt) hervor, von denen eine Reihe noch heute an vielen Orten als Osterprozessionshymnus gebräuchlich sind. Vor allem sieht der bekannteste unter ihnen den Sieg des Herrn über die Hölle und sein Besitzergreifen vom Himmel als ein einziges Ereignis an; denn er singt: „Salve festa dies, toto venerabilis aevo, qua Deus infernum vicit et astra tenet! Sei gegrüßt, du festlicher Tag, von aller Weltzeit hochgeehrt, an dem Gott die Hölle besiegt und den Himmel in Besitz nimmt!“¹⁸. Aus der Anamnese des römischen Meßkanons scheint die gleiche Auffassung zu sprechen; dort werden im „Unde et memores . . .“ Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt so enge zusammengefaßt, daß man daraus wohl schließen darf, sie gelten hier wie im Graduale des Gründonnerstag und in den Horen des Karsamstags als ein einziges Ereignis, eben als das Pascha, als der Übergang von der Erniedrigung zur Erhöhung (vgl. JLw 14, 50). Außerdem dient heute in der ganzen Osterwoche als Kapitel zur Non und am Osterdienstag als Kommunionlied der Messe die Paulusstelle, die auch die Epistel der Paschanacht (Karsamstagshochamt) eröffnet: „Wenn ihr mit Christus auferstanden

¹⁵ Expl. in ps. 118 VI 6 = CSEL 62, 111 Petschenig.

¹⁶ IV, 31 = CSEL 32 I 661 Schenkl

¹⁷ II 63 = CSEL 32 IV 75 Schenkl.

¹⁸ Blume-Dreves, *Analecta hymnica*, 50 (1907) 77.

seid, dann suchet, was droben ist, wo Christus weilt, zur Rechten Gottes thronend“ (Kol 3, 1). Ferner betet die römische Kirche im Responsorium der Prim von Ostern bis zum Feste Christi Himmelfahrt: „Qui sedes ad dexteram Patris, der du thronest zur Rechten des Vaters“, wohlgemerkt: nicht erst am Feste Christi Himmelfahrt, sondern schon von Ostern an.

Dieser Beweisgang will die Himmelfahrt des Herrn am 40. Tage nach Ostern, die von Lukas zwar nicht im Evangelium, aber in der Apostelgeschichte (1, 3) zu diesem Termin angesetzt ist, keineswegs in Abrede stellen und ebenso durchaus nichts gegen die Berechtigung eines eigenen Festes der Himmelfahrt Christi einwenden. Vierzig Tage hindurch erschien der Herr immer vom Vater her den Jüngern, um sie im Glauben an seine Auferstehung und Erhöhung zu bestärken und sie noch tiefer in die Geheimnisse des Gottesreiches einzuführen. Nach diesen Erscheinungen entschwand er jedesmal, natürlich wieder zum Vater. Am 40. Tage aber wollte er das, was bisher stets unsichtbar geschehen war: sein Gehen zum Vater, den Jüngern sichtbar vor Augen führen. Er wollte ihnen gleichsam durch eine ad oculos demonstrierte Belehrung dartun, in welche Herrlichkeit er auch seiner Menschheit, seinem Leibe nach eingegangen sei. Der längst vollzogenen Erhöhung, der bereits bestehenden inneren Verklärung sollte noch der äußere Akt der Himmelfahrt folgen. Mit mehreren Zeugen der Frühkirche (Ignatius, Barnabasbrief, Tertullian) unterscheidet auch F. Diekamp die unsichtbare Himmelfahrt am Tage der Auferstehung selbst und die am 40. Tage sichtbar erfolgte Himmelfahrt¹⁹. Unser oben beschriebenes Bild aus dem 4. Jh. hebt die Unsichtbarkeit der Himmelfahrt am Ostermorgen durch die Wolke hervor, die als Zeichen der Scheidung des Irdischen vom Überirdischen den Hinübergang des Herrn aus der raum-zeitlichen Gebundenheit in die ewige Unvergänglichkeit andeutet und dieses Geschehen den Augen der unten am Grabe Weilenden entzieht. Noch zu Beginn der Neuzeit wird der auferstehende Herr im emporschwebenden Zustande dargestellt. So von Dürer, von Grünewald auf dem Isenheimer Altar (1511), von El Greco im Prado zu Madrid (1590), von dem flandrischen Meister H. Roy (auch Johannes Regius oder Koenig genannt) auf dem sich heute in Privatbesitz befindenden sog. Andernacher Kaiseraltar (1576). Es ist durchaus nicht „eine Neuartigkeit der Komposition“, wie man z. B. von Grünewalds Bild gemeint hat, wenn „die Auferstehung mit der Himmelfahrt gezeigt wird“²⁰. Das Darstellen des Hinaufsteigens aus dem Grabe zum Himmel hat, wie wir gesehen haben, seinen Grund in der Tradition.

Wie die Himmelfahrt, so schaut der Evangelist Johannes auch die Sendung des Heiligen Pneumas in einem Blick mit der Auferstehung am Ostertage²¹. Nach seinem Bericht (Jo 20, 19-23) erscheint der verklärte Herr vom Vater her „am Abend jenes ersten Wochentages“ den im Saale zu Jerusalem versammelten Jüngern. Er sprach zu ihnen: „Friede sei mit euch“. Dann hauchte er sie an und sprach: „Empfanget

¹⁹ F. Diekamp, *Theologiae Dogmaticae Manuale* II, Paris (1933) 386.

²⁰ So F. Groner, *Die Einheit im Geiste*, Rheinischer Merkur vom 7. Juni 1946 Koblenz. 1. Jg. A Nr. 25/26.

²¹ Vgl. O. Casel, *Festmysterium* 155.

Heiliges Pneuma“. „Bei verschlossenen Türen trat er mitten unter seine Jünger und gab ihnen durch seinen Hauch den Heiligen Geist“ sagt Leo der Große²². Wie der Herr bei der Erschaffung des Menschen dem aus Lehm geformten Körper den Odem des Lebens eingehaucht hatte, so haucht er hier aufs neue der Menschheit den Odem des göttlichen Lebens ein, den sie im Sündenfall verloren hatte. Hiermit beginnt der Herr das Werk der Neuschöpfung. In diese Schau fügt sich trefflich das Psalmwort ein, das wir auf Grund der Deutung durch Paulus (Eph 4, 8) stets in Bezug auf den erhöhten Herrn beten: „Ascendens in altum . . . dedit dona hominibus. Aufsteigend zur Höhe gab er Geschenke den Menschen.“ Seine Erhöhung und Verklärung sind für den Herrn der Grund und Anlaß, bisher noch nicht gebotene, erst bei seiner Verherrlichung mögliche Gaben zu spenden (vgl. Jo 7, 39: „Noch war kein Pneuma da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“). Diese Gaben sind der am Ostertag den Jüngern geschenkte Odem seines göttlichen Lebens, das Heilige Pneuma. Wie sehr die alte Kirche sich mühte, den Glauben an dieses umfassende Ostergeschehen rein zu erhalten, zeigt ihre Stellungnahme gegen Theodor von Mopsuestia, der u. a. auch deswegen verurteilt wurde, weil er die Geistessendung am Osterabend gelehrt hatte. Das 5. ökumenische Konzil zu Konstantinopel vom Jahre 553 stellt gegen ihn fest: „Außer vielen anderen Lästereien wagte er zu sagen, als der Herr nach der Auferstehung die Jünger anhauchte und sprach: ‚Empfanget Heiliges Pneuma‘, habe er ihnen nicht Heiliges Pneuma verliehen, sondern habe er sie nur bildlich angehaucht“ (Denz 224). Auch für die Geistessendung am Osterabend bietet uns die christliche Kunst ein herrliches Zeugnis. Es ist die Darstellung auf der Holztür der Kirche St. Maria im Kapitol zu Köln aus dem 11. Jh. Hier steht der Herr mitten unter den zwölf Aposteln, ein wenig erhöht. Nach der Beschreibung von R. Hamann gibt er ihnen hier den Aussendeauftrag (bei Jo 20, 21) und haucht ihnen den Heiligen Geist ein, der in Gestalt der Feuerzungen auf ihrem Haupte erkennbar wird²³. Das Erscheinen der Feuerzungen läßt darauf schließen, daß der Bildner auch die Pneumassendung des 50. Tages berücksichtigen will und sie daher mit der des Osterabends vereinigt. Ähnlich ist es auf der Darstellung des Tympanons der burgundischen Abteikirche von Vezelay und der Metallretabel von St. Castor zu Koblenz²⁴ im Pariser Cluny-Museum, beide aus dem 12. Jh.

In einem gewissen Sinne läßt sich auch von unserm Pfingstfeste wie von der Feier des 50. Tages im Alten Bunde sagen: Es ist echtes und wahres Erntefest, da es den vollen Ertrag der Pentekostefeier einbringt. Im Offertorium des Pfingstsonntags singt die Kirche: „Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis. Befestige, o Gott, was du in uns gewirkt hast“. Mit diesen Worten bittet sie um Befestigung all des Großen, was Gott von Ostern an die ganze Pentekoste hindurch in ihr gewirkt hat. Sie spricht hier also ihre alte Überzeugung aus: Pfingsten ist die „Confirmatio“ der Pentekoste.

²² Sermo 71, 3 = PL 54, 388.

²³ R. Hamann, Die Holztür der Pfarrkirche zu St. Maria im Kapitol, Marburg (1926) 21. Siehe dazu Tafel 41 u. 45.

²⁴ Neuerdings bezweifelt man, daß sie aus St. Castor zu Koblenz stamme; man meint, sie könne auch ein der Abtei Stavelot entwendetes Werk sein (Rheinischer Merkur a. a. O.)

Der Begriff des Sanktuariums

Ein Beitrag zum Fragenkreis des Gnadenortes

Von P. Dr. Bernhard Puschmann SAC, Schönstatt

I.

Es ist nicht beabsichtigt, den gesamten Fragenkreis des Gnadenortes, des Gnadenbildes und der Wallfahrt ausführlich hier zu behandeln. Das ist vom Standpunkt der Religionsgeschichte und unter kirchlich-theologischen Gesichtspunkten bereits genugsam geschehen¹. Geklärt werden soll der Begriff des Sanktuariums, den man treffend mit „Heiligtum“, „Gnaden- oder Wallfahrtskirche“ wiedergibt.

Der Anlaß solcher Untersuchungen mag zunächst örtlich jeweils begrenzt sein. Darüber hinaus interessiert die Frage des Gnadenortes und die Entstehung von „Heiligtümern“ weite und weiteste Kreise. Der sozusagen unter den Augen der Weltöffentlichkeit entstandene Gnadenort Fatima scheint in unseren Tagen Schule machen zu wollen. Mit Rücksicht auf die verschiedensten Berichte von Muttergotteserscheinungen spricht man beispielsweise von einem „marianischen Jahrhundert“², eine Bezeichnung, die allerdings auch durch das wachsende Interesse an mariologischen Fragen in unseren Tagen, durch eine Betrachtungsweise im Anschluß an Gedankengänge der Geheimen Offenbarung oder durch die Weltweihe an das Herz der Unbefleckten Gottesmutter zu rechtfertigen ist. Die Kirche hält Erscheinungsberichten gegenüber eine kritische Stellungnahme für durchaus angebracht. Sie ist bestrebt, Unrichtigkeit, Leichtgläubigkeit, Überschätzung und andere Auswüchse zu unterbinden, andererseits jedoch Gottesrufe in unserer Zeit nicht zu überhören und gesunde Frömmigkeitsformen mit katholischem Sinn auf jede statthafte Weise zu fördern. Bei dem ganzen Fragenkreis darf das Kernanliegen des Christentums und jeglicher Pastoral nicht übersehen werden: die Menschen mit Gott lebendig zu verbinden.

Es seien einleitend einige grundlegende Bemerkungen über lokale Bindung der Gotteswirksamkeit vorausgeschickt. Der Gedanke der örtlichen Begrenzung entspricht durchaus der Natur des Menschen als Leib-Seele-Wesen. Dem ersten Menschen wurde von Gott das Paradies als abgegrenzter Raum angewiesen, in dem Gott mit den Menschen wandelte. Die Sehnsucht nach diesem Paradies verblieb dem Menschen, auch als er umstet und flüchtig auf Erden umherzog. In der Geschichte des auserwählten Volkes spielen heilige Orte und das „Gelobte Land“ eine bedeutsame Rolle. Das Geheimnis der Menschwerdung wurde mit der lokalen Bindung an Bethlehem durch den Propheten vorausverkündet. Im Heiligen Land spendete Gott der erlösungsbedürftigen Menschheit das Ursakrament: Christus. Christus selbst heiligte den Brauch der lokalen Bindung durch seine Wallfahrten zum Heiligtum des israelitischen Volkes^{2a}. Für seine Gebets-

¹ vgl. die Literaturangabe in dem von Konrad Hofmann verfaßten Artikel „Wallfahrt“ (Lex. Theol. Kirch. Bd. X Sp. 735 ff) und unter dem gleichen Stichwort in „Großer Herder“ (Bd. 12, 616).

² Johannes Maria Höcht, Ein marianisches Jahrhundert. Die Erscheinungen Marias seit 1830, in: Werkblatt für marianische Frauenjugend der Erzdiözese Freiburg, 1947, Heft 4; vgl. auch Carl Feckes, Marienverehrung. Die Entstehung der gegenwärtigen Blüte der Marienverehrung und ihre Bedeutung für die Zukunft des Gottesreiches, Köln 1947.

^{2a} Peultier etc., Concordantiarum Script. S. thesaurus, Paris (1897) 1002 führt 88 Stellen an, in denen der Ausdruck sanctuarium im lat. Text des AT. begegnet; vgl. auch E. Kalt, Bibl. Reallex. I, Paderborn (1931) 761 „Heiligtum“.

stunden bevorzugte der Heiland besonders geeignete Orte. Als das Heil von den Juden genommen wurde, wurde Rom die Heilige Stadt der Christenheit und der Sitz der Nachfolger Petri.

Die besondere lokale Bindung ist in der allgemeinen kirchlichen Heilsmittlung als Akzidenz zu werten. Nicht auf den Gnadenort kommt es an, sondern auf die Verbindung von Gnade und Person. Freilich ist der Gnadenempfang in statu viae tatsächlich immer irgendwie lokal gebunden. Doch bleibt der Ort des Gnadenempfanges gleichgültig. Das Prinzip „*Sacramenta sunt propter homines*“ legt den Akzent auf die Person. Bei den Vorschriften über die Sakramentspendung hat der Gesetzgeber in großzügiger Weise besondere Umstände und vor allem Notfälle berücksichtigt³. Weitere Vorschriften über „Heilige Orte“ finden sich im allgemeinen Teil von Buch III des kirchlichen Gesetzbuches, der sich an die Behandlung des Sakramentenrechtes anschließt.

Jedes Gotteshaus ist als „Heiligtum“, als „Gnadenort“ anzusehen. Bei der Kirchweihe wird es vom Bischof „Basilika“, „Haus des Königs“ genannt. Es ist der geheiligte Versammlungsraum für Gottesdienst und Gebet der zu Christus gerufenen Gläubigen. In ihm wird das Wort Gottes verkündigt. An der Schwelle dieses Heiligtums erwartet der Priester den Täufling, um ihn dem fortlebenden Christus einzugliedern, ihn in die heilige Gemeinschaft aufzunehmen. Auf dem Altar wird das Opfer dargebracht, werden die Gläubigen unter das Kreuz von Golgotha gestellt. An der Kommunionbank empfängt der Christ das Sakrament der Liebe Christi. Im Beichtstuhl begegnet der Christ Christus. „*In facie Ecclesiae*“ schließen die Gläubigen den Lebensbund der Ehe. Und die Diener des Heiligtums empfangen am Altar eben dieses Heiligtums Weihe und Sendung. So schreitet die Kirche in ihren Gliedern aus den Schranken des Heiligtums hinaus, um draußen in der Welt in jeglichem Raum das Christusreich aufzurichten, um aus der Welt wiederum ein Heiligtum Gottes zu machen.

Zur Frage steht hier indes die Gnaden- und Wallfahrtskirche, das Sanktuarium im engeren Sinn. Lokale Gebundenheit bedeutet hier, daß Gott ein bestimmtes Heiligtum durch besonders reiche Ausspendung seiner Gnaden auszeichnet und daß deswegen Menschen zu ihm in ein besonderes Verhältnis treten. Die Kirche hat von jeher diesen Tatbestand dadurch anerkannt, daß sie besondere Verehrung und Wallfahrt zu derartigen Gnadenorten billigte und förderte. Das Dekret der Konzilskongregation vom 11. Februar 1936 (*De piis fidelium peregrinationibus ad celebriora sanctuaria moderandis*)⁴, schreibt darüber in seinem Einleitungssatz: „Das Wallfahren nimmt mit Recht seit den ältesten Zeiten unter den öffentlichen und allgemeinen Ausdrucksformen katholischer Frömmigkeit einen hervorragenden Platz ein. Es besteht in dem Aufsuchen von Heiligtümern, die sich einer größeren Berühmtheit erfreuen. Sie sind Gott, der allerseeligsten Jungfrau Maria oder den Heiligen geweiht. Die Wallfahrt trägt überaus bei zur Bußgesinnung, zum Bekenntnis des Glaubens sowie zu seiner Festigung und zur Danksagung für die von Gott empfangenen Wohltaten“. Pius XII. erwähnt in seiner jüngsten Enzyklika über die heilige Liturgie die öffentlichen Wallfahrten zu den Martyrergräbern als Faktoren, die zur Entwicklung und Entfaltung der Liturgie besonders beigetragen haben⁵.

Übrigens scheint auch dem kirchlichen Gesetzbuch der Gedanke besonderer lokaler Gebundenheit nicht unbekannt zu sein. Kanon 836 spricht von Kirchen, in denen wegen der besonderen Verehrung seitens der Gläubigen die Meßalmosen so reichlich fließen, daß alle Messen nicht rechtzeitig gelesen

³ vgl. Kanon 771, 791, 822, 869, 910, 1009 und 1109; weiterhin Kanon 883 und die Erklärung des päpstlichen Auslegungsausschusses vom 12. Februar 1935 zu Kanon 522 (AAS 27 [1935] 92).

⁴ AAS 28 (1936) 167 f.

⁵ Enzyklika „*Mediator Dei*“ vom 20. November 1947, I. Teil, 42. Absatz.

werden können. Man dürfte hierin wohl nicht mit Unrecht eine indirekte Anerkennung des Gnadenkirchen-Gedankens erblicken. Die Quellenangabe verweist bei diesem Kanon auf den Bescheid der Konzilskongregation vom 8. März 1659, der ein Gesuch des Rektors der Gnadenkirche von Angere (Erzdiözese Mailand) beantwortet⁶. Einen ähnlichen Rückschluß auf die Anerkennung besonderer Verehrungswürdigkeit gestattet Kanon 1180, der die Führung des Titels einer Basilika ausschließlich von päpstlicher Verleihung oder unvordenklicher Gewohnheit abhängig macht. Man könnte endlich auch versucht sein, dem Begriff der „Wallfahrtskirche“ in Kanon 1290 zu begegnen, der die kirchlichen Prozessionen definiert als „feierliche Bittgänge der Gläubigen unter Führung der Geistlichkeit von einem heiligen Ort zum andern zur Anregung der Frömmigkeit, zum Dank für göttliche Gnadenerweise oder zur Erlangung göttlicher Gnade“⁷.

Die Lokalisierung besonders reicher Gnadenerweise an einem Gnadenort hat mit Aberglaube oder Magie nichts zu tun. Treffend bemerkt Augustinus: „Gott ist allüberall gegenwärtig. Kein Raum umfaßt oder umschließt den Schöpfer aller Dinge. Die wahren Anbeter sollen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten (Jo 4,24), auf daß er, der das Gebet im Verborgenen erhört, im Verborgenen auch Rechtfertigung und Krone verleihe. Doch wer vermag bei den den Menschen augenscheinlich bekannten Dingen Gottes Ratschluß zu erforschen, warum gerade an einigen Orten bestimmte Wunder geschehen, an andern hingegen nicht? So ist die Grabstätte des seligen Felix von Nola vielen sehr bekannt. . . . Besitzt nun nicht auch Afrika eine Fülle heiliger Martyrergräber? Und doch wissen wir, daß sich hier nirgendwo derartige Dinge ereignen. Paulus schreibt: Nicht alle Heiligen haben die Gabe der Heilung, nicht alle besitzen die Unterscheidung der Geister“ (1 Kor 12,30). Und so wollte denn auch jener, der einem jeden Menschen seine besonderen Gaben nach Gutdünken verleiht, daß eben nicht an allen Erinnerungsstätten der Heiligen derartige Wunderdinge geschehen“⁸. Pius VI. bezeichnete den Satz der Synode von Pistoja: „ . . . es sei allgemein jede besondere Verehrung zu verwerfen, welche die Gläubigen einem besonderen Bild entgegenbringen, zu dem sie lieber als zu anderen ihre Zuflucht nehmen als unbesonnen, gefährlich, als ein Unrecht sowohl gegenüber der frommen, seitens der Kirche geübten Sitte, als auch gegen die Anordnung der göttlichen Vorsehung“ (Denzinger-Bannwart n. 1570). Was der bekannte Dogmatiker Bartmann über die Gnadenbilder schreibt, die etwa um die Jahrtausendwende in immer stärkerem Maß Wallfahrts-Ziel und -Mittelpunkt wurden, gilt auch für den Gnadenort: „Der Hauptwert des Bildes ist zweifellos ein didaktischer. Betreffs der sogenannten Gnadenbilder gelten dieselben Grundsätze wie für alle anderen Bilder; ebenso sind auch für sie die Vorschriften des Tridentinums verbindlich. Es besteht keinerlei Kausalnexus zwischen dem Bild an sich und einer etwaigen Erhöhung. Gott selbst ist die Wirkursache; er verknüpft sie nur äußerlich mit dem Bilde; nicht wegen des materiellen Bildes, sondern wegen des Vertrauens auf die Fürbitte des dargestellten Heiligen, welches letztlich ein Vertrauen auf Gott selbst, seine Güte und Gnade sein darf (Jo 4,24)“⁹. Die Verehrung, die man einem Gnadenbild erweist, darf also nicht, wie das Trienter Konzil lehrt (Denzinger-Bannwart n. 986), „auf dem Glauben beruhen, als ob dem Bild etwas Göttliches oder eine Kraft innewohne, wegen der es verehrt werden müsse, daß man von dem Bild etwas erbitte oder auf dieses sein Vertrauen setze, wie es einst die Heiden taten. . . . Ehre und Verehrung bezieht sich vielmehr auf das dargestellte Vor- oder Erstbild (Prototyp)“. Vorstellungen über die Wirksam-

⁶ Fontes Casparri V n. 2757.

⁷ Die als Quelle angezogene Causa Visensis läßt allerdings einen Rückschluß auf Wallfahrt nicht zu. Vgl. Decreta authentica S. R. C n. 3217.

⁸ Ep. 78 (Migne P. L. 33, 269).

⁹ Lehrbuch der Dogmatik, II. Bd. (1929⁷) S. 205.

keit etwa nach Art eines physischen Kontaktes erscheinen als unrichtig. Hauptwirkursache ist Gott, Verdienst-Instrumentalursache ist Christus, fürbittende Ursache endlich ist der betreffende Heilige. Diese Anordnung der Ursachenreihe schließt indes nicht aus, daß etwa auch Ort und Bild als werkzeugliche Ursachen aufgefaßt werden, deren sich Gott nach Art eines Sakramentes bedient. Bartmann bemerkt weiterhin, daß die Frömmigkeit des Katholiken dann kirchlich ist, wenn sie nach den Vorschriften und Sitten der Kirche geübt wird. „Aber es wäre ein arges Mißverständnis, wenn man das mechanisch und einseitig verstünde, als bliebe kein Raum für eine persönliche Betätigung des Religiösen“¹⁰.

Die Gnadentortfrömmigkeit hat nach Ausweis der Geschichte viele Gegner gefunden. Der verdiente Trierer Kirchengeschichtsforscher J. Marx führt in seinem Werk über das Wallfahren in der katholischen Kirche als Gegner dieses Brauches an: die Eunomianer, Vigilantius, Claudius, die Petrobrusianer, Katharer und Waldenser, die Wicliffiten und Hussiten, Luther, Calvin und ihre Anhänger. Er zitiert aus einer Reisebeschreibung Zarbes (1831) den Satz: „Es gibt ganze Scharen von Kreuzzüglern, Laien und Priestern, welche gleich jenem berühmten Ritter von Mancha wohlbewaffnet gegen diese uralte kirchliche und einflußreiche Sitte zu Felde ziehen“. Man verweist auf den Grundsatz der Nachfolge Christi: „Qui multum peregrinantur, raro sanctificantur“¹². Zu bedenken ist hierbei, daß sich dieser Satz ebenso wie ähnliche Einwendungen¹³ nur gegen Mißbrauch und Überschätzung richten. Die Nachahmung Christi dürfte ja gerade in der alljährlichen Wallfahrt Christi nach dem Heiligtum in Jerusalem ein leuchtendes Vorbild finden. Maßgebend bleibt all dem gegenüber die grundsätzliche Anerkennung, welche die Kirche diesem „seit den ältesten Zeiten“¹⁴ geübten frommen Brauch zukommen läßt. Beachtung finden mag hier auch die Tatsache, daß Pius XII. in seiner neuen Enzyklika über die heilige Liturgie ganz eindeutig jene einseitige sog. „objektive Frömmigkeitsrichtung“ verurteilt, die den Wert der persönlichen und Volksfrömmigkeits-Formen abzumindern sucht oder dieselben völlig beiseite stellt¹⁵. Diese Formen führen zur rechten „devotio“. Es sei verfehlt, einen Gegensatz zwischen liturgischer Frömmigkeit und asketischem Leben zu konstruieren¹⁶, es sei ein gefährlicher Trugschluß, die anerkannten Übungen persönlicher Frömmigkeit reformieren und sie auf das Maß der Liturgie reduzieren zu wollen¹⁷. Durch die ganze Enzyklika klingt der schon im ersten Absatz ausgesprochene Grundsatz von der Notwendigkeit der persönlichen Mitwirkung, des persönlichen Ringens um die Heiligkeit. Die feierliche Stellungnahme des Papstes in der Enzyklika wurde bereits in seiner Ansprache beim Benediktusjubiläum vor etwa 100 Benediktineräbten angedeutet¹⁸. Der Heilige Vater warnte vor Übertreibungen und erklärte: „Es können sich solche finden, die alte liturgische Formen überschätzen, spätere aber verachten und auf private Gebete und Volksandachten mit Geringschätzung herabschauen“. Doch mag das Gesagte zum rechten Verständnis und zur Würdigung der „lokalen Gebundenheit“ genügen. Der Gnadenortgedanke erweist sich als durchaus berechtigt und ist geeignet, zur „Theozentrik“, zur Gottverbundenheit hinzuführen.

¹⁰ ebd. S. 206.

¹¹ vgl. den Abdruck des Artikels von Marx, „Gegner der Wallfahrten“, in: Schütz, Summa Mariana Bd. IV S. 500 ff. ¹² Nachfolge Christi I 23.

¹³ „Non Jerosolymis fuisse, sed Jerosolymis bene vixisse laudandum est“: Ep. 58 des hl. Hieronymus (P. L. 22, 580); „nobis vero peregrinatione opus non est propter regnum caelorum neque ut virtutis causa mare trajiciamus“ Vita Antonii (P. G. 26, 874).

¹⁴ vgl. Anm. 4.

¹⁵ „Mediator Dei“ I. Teil, 16. Absatz.

¹⁶ ebda. 24. Absatz.

¹⁷ ebda. IV. Teil, 13. Absatz.

¹⁸ Benediktinische Monatsschrift 23 (1947) 339. Die Ansprache kann in ihrem letzten Teil als Ankündigung der großen liturgischen Enzyklika angesehen werden.

II.

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen sei nun näher auf den Begriff „Sanctuarium“ eingegangen. Das Wort bezeichnet nach Forcellini¹⁹ einen „locus sacer“ im Gegensatz zum Profanbereich und findet sich bereits bei Plinius in der übertragenen Bedeutung von „Geheimarchiv eines Fürsten“. Für die altchristliche Zeit gibt Fr. X. Kraus²⁰ drei Bedeutungen an: 1. Kirche, 2. Altarraum, 3. Reliquiarium, Ruhestätte von Heiligen; ebenso „vela“ d. h. Tücher, die als Reliquien angesehen wurden. Zur ersten Bedeutung bemerkt Kraus, daß ihm altchristliche Belege hierfür nicht bekannt seien. Forcellini stellt fest, daß bereits Ambrosius das Wort in der allgemeinen Bedeutung (= templum) gebraucht²¹. Diese Verwendung dürfte sich auch bereits bei Arnobius finden²². Zur 2. Bedeutung schreibt C. M. Kaufmann²³ (von der Apsis): „Als Stätte des hl. Opfers und als Priesterraum führt sie bei den Alten die Namen . . . sanctum, sanctuarium, sacrarium.“ Zu der 3. Bedeutung sei auf eine Dekretale von Papst Vigilius (537 bis 555) hingewiesen, in der sanctuarium für Reliquiar oder Reliquiengrab gebraucht wird²⁴. Im Sinn von „Reliquien“ begegnet sanctuarium um 511 bei Eugisippius in der Vita S. Severini²⁵. Als „durch Berührung mit Reliquien geheiligtes Tuch“ kommt es in einem Brief des Papstes Hormisdas an Justinian vor²⁶.

Im mittelalterlichen Schrifttum läßt sich das Wort sanctuarium häufiger nachweisen. E. Habel übersetzt es in seinem „Mittelalterlichen Glossar“ (1931) mit: Heiligtum, Sakristei und (in der Mehrzahl) Reliquien. Die gründlichsten Angaben bietet Du Cange in seinem Glossarium mediae et infimae latinitatis²⁷. Er weist folgende Bedeutungen nach:

1. templum, aedes sanctorum. Im Memoriale des hl. Eulogius von Toledo ist sanctuarium eine „basilica in qua Faustus, Januarius et Martialis martyres praesentialibus corporum suorum favillis quiescunt“²⁸. Nach einem alten Glossar von St. Germain bedeutet es: chose sainte ou lieu ou elle est mise ou portée (Du Cange).

¹⁹ Lexicon totius latinitatis, Patavii 1864 Bd. IV v. sanctuarium.

²⁰ Realencyclopädie der christlichen Altertümer (1886) Bd. II v. sanctuarium.

²¹ „porta sanctuarii, porta illa exterior ad orientem, quae manet clausa“ (angewandt auf die jungfräuliche Gottesmutter): Ep. 42,6 (P. L. 16,1174); der verhältnismäßig seltene Gebrauch von sanctuarium = templum wird auch daraus verständlich, daß die altchristliche Zeit für „Kirche“ im lateinischen Sprachkreis eigene Bezeichnungen prägte: martyrium, memoria, dominicum, basilica, ecclesia, oratorium; vgl. L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgie (1941²) Bd. I, S. 318.

²² Adversus nationes (zur Zeit der diokletianischen Verfolgung verfasst) V, 16: CSEL 4 S. 188,15; zur Deutung vgl. den Kommentar in P. L. 5,1094 C.

²³ Handbuch der christlichen Archäologie (1913²) S. 179.

²⁴ c. 24 D I de cons. (Ecclesia semel consecrata quando sit iterum consecranda): „... si vero sanctuaria quae habebat ablata sunt, rursus earum depositione et missarum solempnitate reverentiam sanctificationis accipiet“.

²⁵ „... quo loco martyrum congregavit sanctuaria plurimorum“: CSEL 9 II S. 26,2; ebd. 39,16 und 41,11. Über die sonderbaren Arten derartiger Reliquien vgl. die kulturgeschichtliche Skizze Anton Baumstark's: Abendländische Palästina-pilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte. Köln 1906 S. 39 ff. In den Itinera Hierosolymitana saec. 4–8 (CSEL 39) ist übrigens das Wort „sanctuarium“ nicht verwandt.

²⁶ „sanctuaria Petri et Pauli“: CSEL 35 II n. 190; vgl. auch ebd. n. 218.

²⁷ Bd. VI, Paris 1736 v. sanctuarium.

²⁸ P. L. 115, 776

2. *sanctuarium altaris*: „ante gradus sanctuarii“.
3. *coemeterium*.
4. *jus asyli*.
5. *bona ad ecclesiam pertinentia*.
6. *sanctorum reliquiae seu potius theca reliquiarum*. Jerusalempilger bringen ein „*sanctuarium de barba Domini*“ mit²⁹. Eine Chartula S. Vedasti bemerkt: „*Reverendum caput (S. Jacobi) Ariam deportavit . . . ab illo ergo die sanctuarium Ariae in templo S. Petri servabatur*“ (Du Cange). Du Cange weist weiterhin die Verwendung des Wortes als Eigenschaftswort in verschiedenen Bedeutungen nach z. B. *homines sanctuarii* usw.

Es scheint, daß der Brauch, mit *sanctuarium* heilige Dinge, vorzüglich Reliquien und ihren Aufbewahrungsort zu bezeichnen, dazu geführt hat, die Wortbedeutung in ganz bestimmter Richtung zu beeinflussen. Wenn Mörsdorf behauptet, die älteren Gotteshausnamen, darunter *sanctuarium* in der Bedeutung von „Wallfahrtsort“ seien nicht mehr in Übung³⁰, dann ist das insoweit berechtigt, als das Wort *sanctuarium* im kirchlichen Gesetzbuch nicht vorkommt³¹. Die Anspielungen auf den „Gnadenort“, die man dort finden könnte, wurden bereits oben erwähnt. Die bisherige Wortuntersuchung legt allerdings nahe, daß die Wiedergabe von *sanctuarium* mit „Wallfahrtskirche“ sich auf ältere Quellen nicht stützen kann. Diese spezifische Bedeutung hat vielmehr wohl erst in der Periode des „*Jus novissimum*“ breiteren Raum gewonnen. Sie knüpfte, wie gesagt, an die Bedeutung *sanctuarium* = Ruhestätte von Heiligen an und wurde dann synekdochisch — *continens pro contento*, ähnlich wie beim Begriff „*ecclesia*“ — in Sonderheit jenen Kirchen zuerkannt, die hervorragende Heiligenreliquien bargen oder die sich durch besondere Erinnerungen, Gebetserhörungen oder „Gnadenbilder“ einer größeren Verehrung erfreuten. Man nannte derartige Heiligtümer wohl auch „*sacella*“³². Doch setzte sich der Name „*sanctuarium*“ immer mehr durch. El. Horn spricht in seinen Ichnographien (um 1730) von der „*Nazarethani sanctuarii capella*“. A. Riccardi gab von 1840 ab sein fünfbandiges Werk der „*Storia dei santuari piu celebri di Maria santissima*“ (Mailand) heraus. Die amtliche Kirche übernimmt den Ausdruck in seiner neuen spezifischen Bedeutung, wodurch er eine Wertung erfährt, die der Bezeichnung und dem Titel „*Basilika*“ teilweise ähnelt. Als Beweis hierfür lassen sich zahlreiche römische Erlasse anführen. So beispielsweise das Dekret der Konzilskongregation vom 25. Juli 1874 n. 7 (An liceat Episcopalis sine speciali S. Sedis venia ex eleemosynis missarum, quas fideles celebrioribus sanctuariis tradere solent, aliquid detrahere?)^{32a}. Das Dekret der Propaganda vom 20. Februar 1891 bestimmt: „Man achte mit größtem Eifer darauf, daß im Heiligen Land neben den alther anerkannten keine neuen Sanktuarien unbedachtsam aufkommen, gleich, ob es sich dabei um neu entdeckte oder zukünftig zu entdeckende handelt“³³. Coronata, der die Sanktuarien als „Wallfahrtskirchen“ definiert, stützt sich dabei auf das Breve Leos XIII. „*Cum sicuti*“ vom 6. März 1881 sowie auf amtliche Schreiben Benedikt XV.³⁴. Artikel 27 des italienischen Konkordates

²⁹ vgl. Anm. 25.

³⁰ Die Rechtssprache des Codex juris canonici, 1937 S. 235.

³¹ vgl. R. Köstler, Wörterbuch zum Codex juris canonici, 1927.

³² vgl. den Bericht der Übertragungslegende von Loreto: Lauretani sacelli historia des Karmeliter Baptista Mantuanus (1489), den G. Hüffer in seiner Geschichtskritischen Untersuchung der Frage des Heiligen Hauses (Bd. I/1913, Bd. II/1921) mehrfach erwähnt; vgl. etwa auch Decr. auth. S. C. R. n. 2642.

^{32a} Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, 1907² Bd. II n. 1423.

³³ ebd. n. 1747.

³⁴ Matthaeus Conte a Coronata OMC, Institutiones juris canonici. Bd. II (1939) S. 32 Anm. 2.

vom 11. Februar 1929 verwendet die Bezeichnung „sanctuari“ für die bekannten Basiliken von Loreto, Assisi und Padua und für „sonstige Heiligtümer“. Darunter sucht man — verständlicherweise — allgemein alle Kirchen zu verstehen. P. Vito bemerkt hierzu: „Die Verfügung des Artikels 27 stellt den allgemeinen Grundsatz auf, nach dem die Basiliken, Sanktuarien und ganz allgemein alle Kirchen jeglichen Namens, die Vermögen besitzen, der kirchlichen Autorität mitsamt allem Vermögen zurückzuerstatten sind“³⁵. Nach Vito ist sanctuarium keine kirchenrechtliche Bezeichnung, ist vielmehr mit „Kirche“ gleichzusetzen. Man bezeichne indes „communiter“ als Sanktuarien jene Kirchen, „ubi imagines venerantur insignes sive ob miracula patrata sive ob populi concursus“. Mag der genannte Artikel 27 auch ohne weitere Unterscheidung von Basiliken und Sanktuarien sprechen, so sei seiner Auffassung nach doch daran festzuhalten, daß er auf alle Kirchen (mit einer geringfügigen Ausnahme) Anwendung finde³⁶. In unseren Betrachtungsgang einzureihen ist hier auch das für das Wallfahrtswesen so bedeutsame Dekret der Konzilskongregation vom 11. Februar 1936: *De piis fidelium peregrinationibus ad celebriora sanctuaria moderandis*³⁷. Sanctuarium begegnet uns endlich in der spezifischen Bedeutung „Gnaden- oder Wallfahrtskirche“ in den *Acta Apostolicae Sedis* bei Erhebung derartiger Heiligtümer in den Rang einer Basilica minor, bei Krönung von Gnadenbildern, bei Papstansprachen, die derartige Kirchen erwähnen usw. Man vergleiche beispielsweise Jahrgang 34 (1942) der AAS, der folgende Sanktuarien erwähnt³⁸: das kroatische Nationalheiligtum des Heiligsten Herzens Jesu in Zagreb, das Sanktuarium der Gottesmutter vom Berge Karmel in Bologna, die Sühnekirche der Unbefleckten Jungfrau von Mazatlan in Mexiko, das Consolata-Heiligtum in Turin, die Sanktuarien von Monte Vergine, von Fatima, von Monteallegro, das Heiligtum der Muttergottes „del Sasso“ und das der „Hilfe der Christen“ in Zo-sé (Shanghai).

Die Bedeutungsgeschichte beantwortet bereits die Frage, was sanctuarium in der kirchlichen Amtssprache bedeutet. Im Anschluß an das Dekret der Konzilskongregation vom 11. Februar 1936 läßt es sich bestimmen als heiliger, d. h. Gott, der Gottesmutter oder anderen Heiligen geweihter Ort, der das Ziel frommer Wallfahrt der Gläubigen ist, oder kurz gesagt: als Wallfahrtskirche³⁹. Etwas allgemeiner definiert G. Stochiero die Sanktuarien als „Kirchen, die das Ziel ganz besonderer Verehrung der Gläubigen sind“ oder als „Kirchen oder heilige Orte, die sich auf Grund von Wundern, Gnadenbildern, Reliquien oder Wallfahrten einer besonderen Verehrung erfreuen“⁴⁰.

Die Natur des Sanktuariums bedarf indes noch eingehenderer Untersuchung. Man kann das „Heiligtum“ als besonderes Orts-Sakramentale auffassen. Man kann zur Vertiefung seine Ursachen betrachten und könnte dabei aufzeigen: als Materialprinzip den heiligen Ort, die Gnadenkirche mit Gnadenbild, Reliquien oder Heiligengrab; als Wirkursache Gott, die Fürbitte der Heiligen und die vorsehungsgläubige Mitwirkung der Gläubigen; als Ziel die größere Ehre Gottes und die Heiligung der Seelen in Bekenntnis, Danksagung, Buße und Bitte; bei der Formursache läßt sich als inneres Formprinzip die besondere Herabneigung des sich wunderbar erweisenden Gottes aufzeigen, als äußeres

³⁵ De sanctuariis et de ecclesiis ad congregationes religiosas olim suppressas pertinentibus, in: *Apollinaris* 7 (1934) 87.

³⁶ ebd., S. 86.

³⁷ vgl. Anm. 4.

³⁸ AAS 34 (1942) 29, 32, 92, 223, 278, 315, 363, 364, 366.

³⁹ „sanctuarium vocantur ecclesiae ad quas fidelium peregrinationes devotionis causa fieri consueverunt“: Coronata, *Inst.* II n. 730, der sich hierbei an Piccozzi, *Lessico ecclesiastico* (v. sanctuarium) anlehnt.

⁴⁰ Il Codice del clero secondo il Codex juris canonici, Vicenza 1937² n. 70 und 729.

Formprinzip die Anerkennung seitens der amtlichen Kirche. Wenn man als *causa exemplaris* der Wallfahrt das Beispiel der Tempelwallfahrt Christi bzw. überhaupt seinen Weg zum Vater betrachten darf, dann ist als Vorbild des Sanktuariums das Tempelheiligtum oder auch das himmlische Jerusalem anzusehen.

Zum besseren Verständnis des Sanktuariums führt auch die Betrachtung seiner Eigenschaften und Kennzeichen. Als solche zählt der Aufsatz eines ungenannten Autors in der römischen Zeitschrift „*Monitore ecclesiastico*“⁴¹ nachfolgende vier auf:

1. daß die betreffende Kirche oder der heilige Ort „ausgezeichnet“ sei, heiliger als andere, daß er sich einer großen und allgemeinen Verehrung erfreue auf Grund heiliger Geheimnisse, die sich dort erfüllt haben, oder auf Grund dort verehrter Erinnerungen, Bilder oder Reliquien;

2. daß der Ort berühmt sei, nicht lediglich im Sinn eines weitverbreiteten Rufes, sondern im Sinne einer „*celebrità intesa*“ d. h. eines großen Pilgerzustroms, der dem betreffenden Ort Würde und Glanz verleiht;

3. daß Gott seine besondere Vorliebe für diesen Ort durch Wunder und Gnadenwerke bezeugt hat zum Gedächtnis des dort verehrten heiligen Geheimnisses oder auf die Fürbitte der allerseligsten Jungfrau oder anderer dort verehrter Heiligen;

4. daß die kirchliche Autorität als Zeichen der Anerkennung besondere Begünstigungen und Privilegien verliehen habe.

Der Autor bemerkt ausdrücklich, daß keineswegs alle vier Kennzeichen vorhanden sein müssen. Es sei ausreichend, wenn wenigstens die wesentlicheren zutreffen, damit von einem Sanktuarium die Rede sein könne.

Im Anschluß an diese Ausführungen sei hier im einzelnen auf die genannten vier Kennzeichen eingegangen. Beim Element des „*insigne*“ heben die amtlichen Erlasse vielfach die äußere Großartigkeit und die innere prachtvolle Ausstattung des Heiligtums hervor⁴². Doch ist dieses Äußere nicht wesentlich⁴³. Wenn auch oft das ehrwürdige Alter von Sanktuarien erwähnt wird, so zeigen doch andere erst in jüngster Zeit erbaute Heiligtümer, daß auf dem Alter durchaus nicht der Hauptakzent ruht. Während etwa Monte Vergine vor 800 Jahren erbaut oder die oben genannte Martinus-Kirche Anfang des 14. Jahrhunderts errichtet wurde, liegt die Entstehungszeit des Heiligtums von Zagreb im Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Marienkirche zu Zo-sé wurde erst 1935 feierlich konsekriert. Betreffs des erwähnten „*Heiliger-seins*“ ist festzuhalten, daß die Heiligkeit des Kirchenraums eine unteilbare Größe ist. Sie läßt kein mehr oder weniger zu. Gleichwohl muß man zugeben, daß etwa die altehrwürdigen Heiligtümer Palästinas oder Roms auf die Gläubigen erinnerungsmächtiger wirken als andere Kirchen. Ähnliches gilt von den Gnadenkirchen. Es sei gestattet, hierzu einige Sätze aus den lichtvollen Ausführungen Stephan Beissels SJ über die Entstehung von Wallfahrtsorten anzuführen: „Die ältesten Wallfahrtsorte Deutschlands verdanken ihre Entstehung und Ausgestaltung der Zugehörigkeit zu einer Hauptkirche und den Gräbern der Heiligen . . . Oft wirken beide Gründe zusammen, weil die Hauptkirche sowohl Mittelpunkt der kirchlichen Einteilung

⁴¹ „*Monitore Ecclesiastico*“ 68 (1943) 88–92: L. P. Dei requisiti alla qualità di Santuario.

⁴² vgl. AAS 34, 30: „*Templum idem, initis vicesimi saeculi exaedicatum, duabus altis turribus munitum, amplitudine sua conspicuum est nec non artis operibus, praesertim picturis affabre factis, novem insuper altaribus pollet, quorum praecipuum videtur illud magnificis marmoribus confectum SS. Cordi Jesu dicatum*“; weiterhin ebd. S. 33, 91 f, 223, 363.

⁴³ „*parvam ecclesiam, Deiparae dicandam, exaedicavit*“ (ebd. S. 278): „*templum istud haud vastum, sed arte elegans et structura decorum*“ (S. 365).

als Besitzerin wertvoller Reliquien war . . . Jenen Pilgern, welche durch das Gewohnheitsrecht verpflichtet waren zu kommen, schlossen sich andere in immer größerer Zahl und aus weiter Ferne an. So entstand eine große Wallfahrt . . . Bis in die zweite Hälfte des Mittelalters galten meistens Reliquien, besonders Gräber der Heiligen, als Mittelpunkte der Wallfahrten . . . Anders lagen die Verhältnisse schon im 10. Jahrhundert, wo das Christentum eingewurzelt war und neuer Belebung bedurfte. Große, auf die Phantasie des Volkes wirkende Reliquien waren nicht mehr zu haben. Für die Liebe und Begeisterung zu Maria fand sich der Boden wohl vorbereitet. Die Verehrung der Gottesmutter paßte zu den neuen Bedürfnissen und zum Zeitgeist. So wurde ohne weiteres das in der Kirche auf einen Ehrenplatz gestellte Marienbild zum Liebling der Pilger“⁴⁴.

Damit stehen wir bereits bei der Auslegung des „celebre“. Dieses Kennzeichen ist aufs engste mit der Natur der Wallfahrtskirche verknüpft. Die amtlichen Dokumente führen es beständig an⁴⁵. Forcellini gibt zu diesem Element eine wertvolle Erklärung: „Celebrare proprie est frequentare, hoc est in locum aliquem magna multitudine convenire, ut eidem species, dignitas ac splendor accedat; in quo celebrare differt a frequentare. Occurrit stricto sensu de locis in quae frequens convenit multitudo, unde etiam ipsis dignitas ac splendor accedit“⁴⁶. Die amtlichen Erlasse regen zu einer Einteilung der Sanktuarien ratione celebritatis an. Man könnte zunächst die sanctuaria celeberrima nennen, etwa Jerusalem, Rom, Santiago di Compostella, Assisi, Lourdes, Lisieux und Fatima. Sie sind in der Gesamtkirche bekannt und berühmt und werden von den Gläubigen aller Länder aufgesucht. Als sanctuaria celebriora wären jene Wallfahrtsorte zu bezeichnen, die hauptsächlich innerhalb eines Landes und etwa auch in den angrenzenden Nachbarländern bekannt sind und verehrt werden. Wir denken hierbei, um nur einige zu nennen, etwa an Kevelaer, Altötting, Trier, Einsiedeln, Maria Zell, Czenstochau u. a. Als minus celebra erscheinen jene Wallfahrtsheiligtümer, die in dem betreffenden Land nicht allgemein bekannt sind, die nur mehr oder weniger große landschaftliche bzw. provinzielle Bedeutung besitzen. Von solchen gilt, was Konrad Hofmann in seinem gediegenen Aufsatz über die Wallfahrt bemerkt: „Um 1700 besaß jede kleinere katholische Landschaft ihren mit religiöser Heimatliebe umhегten Wallfahrtsort: selbst Nachbildungen von Gnadenbildern, womöglich mit dem Urbild berührt, wurden zur Verehrung aufgestellt“⁴⁷.

Die besondere Vorliebe Gottes für einen bestimmten Gnadenort, für ein bestimmtes Heiligtum, tritt sichtbar in Erscheinung durch besondere Gnadenverleihungen. Wir erinnern hier an den eingangs zitierten Augustinustext. Von auffälligen Gebetserhörungen und Wundern berichten fast alle Wallfahrtsgeschichten. Für die Annahme von Wundern ist der Grundsatz Benedikts XIV. zu beachten: „Was immer mit natürlichen Kräften erreicht werden kann, darf nicht als Wunder angesehen werden“⁴⁸. Auffällige Gebetserhörungen sind in der Regel keine Wunder. Als Gebetserhörung bezeichnet man eine Wirkung, die Gott auf

⁴⁴ Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Freiburg (1909) S. 143 f.

⁴⁵ „Edoceamur enim non modo ex urbe atque archidioecesi Zagrabieni ipsa, sed e dissitis quoque locis ad idem templum ‚Croaticum nationale Sanctuarium Cordis Jesu‘ jure meritoque vocatum, fideles pie devoteque confluere . . .“ (AAS 34, 30); „cives turmatim ad Sanctuarium devote confluant“ (ebd. S. 223); „plura centena millia peregrinorum per annum istuc excipiantur“ (S. 279) u. a. a. O.

⁴⁶ Lex. tot. lat. Bd. I S. 571.

⁴⁷ Lex. Theol. Kirch. X 736 und St. Beissel SJ, Wallfahrten zu Unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte (1913) S. 6.

⁴⁸ De servorum Dei beatificatione, Lib. IV, Pars 1, cap. 33.

das Gebet hin durch eine Zweitursache hervorbringt⁴⁹. Die Konzilskongregation erließ am 7. Juni 1932 ein Dekret, das kritische Stellungnahme bei der Veröffentlichung von Gebetserhörungen „*penes celebriora Orbis sanctuaria*“ einschärft⁵⁰. Beissel weist auf die vorsichtige Stellungnahme hin, die die Kirche so oft zu dem Legendenkranz eingenommen hat, der zumal die Entstehungsgeschichte mancher Sanktuarien und Wallfahrtsorte umrankt⁵¹. Bekannt ist andererseits, daß Christus für die Pharisäer und Schriftgelehrten keine Wunder gewirkt hat und daß er als Voraussetzung zur Erhöhung gläubiges Vertrauen forderte. Die Wallfahrtsorte offenbaren nach wie vor das Zusammenwirken vorsehungsgläubigen Gebetes und göttlicher Allmacht. Die Kirche lehnt, das sei erneut betont, derartige Entwicklung besonderer „lokaler Gebundenheit“ nicht ab, wenn sie dieselbe auch im einzelnen überwacht und Mißbräuche abzustellen bestrebt ist.

Die Stellungnahme der amtlichen Kirche ist als äußeres Formprinzip der Sanktuarien anzusehen. Die Entstehung solcher Heiligtümer und die ganze Entwicklung zum Wallfahrtsort hat sich unter den Augen und unter der Wachsamkeit der Kirche zu vollziehen. Das bringt eindeutig Kanon 1261 § 1 und Kanon 1294 § 1 des kirchlichen Gesetzbuches zum Ausdruck⁵². Das Dekret der Konzilskongregation vom 7. Juni 1932 über die Klugheitsregeln bei Veröffent-

⁴⁹ vgl. Noldin-Schmitt SJ, *Theologia moralis* III (1944²⁸) n. 144.

⁵⁰ *De gratiarum et oblationum in piis ephemeridibus evulgatione*:: AAS 24 (1932) 240.

⁵¹ Beissel SJ, Wallfahrten zu U. L. Frau S. 12 Anm. 1: Bulla Gregorii XIII/1580: „*Ecclesia sanctae Mariae de Laureto, ubi, ut pie creditur et fama est, camera seu thalamus, ubi ipsa beatissima Virgo concepta est . . .*“. Wenn Pius VII. 1803 erklärte: „*Basilica inter suos parietes continet Almae domus sanctuarium*“, dann ist damit keineswegs eine Lehrentscheidung gegeben. Vgl. auch die grundsätzlichen Ausführungen P. Kösters SJ im Artikel über Loreto (*Lex. Theol. Kirche*). — Man beachte die Stellungnahme von Peter Fritz SJ (Die Botschaft von Fatima, 1946 S. 9): „Mit diesen Ausführungen soll keineswegs eine offizielle päpstliche Stellungnahme zu Fatima behauptet werden. Alles, was Pius XII. über Maria, ihr Unbeflecktes Herz, über den Rosenkranz usw. sagt, hätte er auch ohne die außerordentlichen Ereignisse sagen können. Fatima war Anlaß, daß er es gerade jetzt in ähnlicher Kriegsnot wie 1917 und mit solchem Nachdruck sagte. Den Mahnungen des Papstes sollen wir folgen. Der Glaube an Fatima steht dabei jedem frei“. P. Ed. Dhanis SJ vertritt (*Bij de verschijningen en het geheim van Fatima. Een critische bijdrage*. 1945, De kinghoren, Brugge) die Überzeugung, „es sei durchaus vernünftig, einen Kern der verschiedenen Aussagen Luzias auf übernatürliche Mitteilungen zurückzuführen; doch habe sich offensichtlich eine Kruste von unbewußten Erdichtungen, also Selbsttäuschungen um den echten Kern gebildet, und zahlreiche Einzelheiten in ihren konkreten Mitteilungen hielten einer ersten Prüfung nicht stand“. Dhanis sieht es als „sicherlich wünschbar an, daß die Aussagen Luzias vollständig herausgegeben würden“. Er weiß zu berichten, man habe sich von Belgien aus an Moresco, einen der Vertrauten Luzias, gewandt, ob dies nicht zu ermöglichen wäre; man bekam folgende Antwort: „Der Bericht, den Luzia an ihren Bischof sandte, ist nicht veröffentlicht, und ich denke auch nicht, daß er veröffentlicht werden kann, aus verschiedenen Gründen“. Otto Karrer, dessen Aufsatz über „Privatoffenbarungen und Fatima“, (in: *Schweizer Rundschau* 47 [1947] 487—497) wir das Zitat Dhanis entnehmen, weist einleitend auf einen Satz des angesehenen Kenners und warmen Freundes der Mystik, A. Poulain, hin, der glaubt „ohne Unklugheit annehmen zu dürfen, daß von großen Heiligen abgesehen, wenigstens drei Viertel der vermeintlichen Offenbarungen nur Täuschungen sind“ (*Graces d'oraison* [1906¹] S. 317).

⁵² Kanon 1261 mahnt die Ortsoberhirten zur Wachsamkeit über die private und öffentliche Gottesverehrung. Kanon 1294 § 1 bestimmt: „*Parochus vel quivis alius nequit processiones novas inducere aut consuetas abolere sine Ordinarii loci licentia . . .*“

lichung von Gebetserhörungen an Wallfahrtsorten wurde eben erwähnt. Das Dekret der gleichen Kongregation vom 11. Februar 1936 befaßt sich mit der Aufrechterhaltung des religiösen Charakters von Wallfahrten nach den „celebriora sanctuaria“. Die örtliche Entwicklung wird von der Kirche offiziell bestätigt durch die Verleihung besonderer Ablass und Privilegien (z. B. vollkommene Ablass für Teilnehmer an Wallfahrten, Genehmigung besonderer Meßtexte am Gnadenaltar usw.), durch Erhebung der Wallfahrtskirche in den Rang einer Basilika minor (Kanon 1180) oder durch offizielle Krönung des Gnadenbildes⁵³. Wenn wir die Anerkennung seitens der amtlichen Kirche als äußeres Formprinzip bezeichnen, dann soll das im Sinn der treffenden Charakteristik eines solchen Aktes verstanden werden, die der „*Monitore ecclesiastico*“ bietet: „Es bedarf keines Aktes der kirchlichen Obrigkeit, der sie (die Sanktuarien) als solche anerkennt. Freilich würde ein solcher Akt sehr zu ihrer beschleunigten Errichtung helfen. Die Heiligtümer macht der Herr und nicht die Menschen, es sei denn, daß sie in dem erwähnten Sinn mit den Plänen Gottes mitwirken . . . Die Nichtigkeit solchen Werkes würde übereinstimmen mit dem Psalmenwort: ‚Wenn der Herr das Haus nicht baut, bauen die Bauleute vergebens!‘ (Ps. 166,1)“⁵⁴. Als Beispiel sei hier auf die erstaunliche Entwicklung der Wallfahrt von Valle di Pompeji bei Neapel hingewiesen. (Vgl. LThK X, 487).

Wir stellen fest, daß sich unsere Betrachtung über das Sanktuarium durchaus in die kirchliche Tradition einfügt. Der Gedanke der lokalen Gebundenheit erhält in der heutigen Zeit besondere Bedeutung. Wenn die Entbundenheit des modernen Menschen, seine Entwurzelung und Heimatlosigkeit zur Entpersönlichung und Vermassung führt, zur Gemüt-, Charakter-, Seelen- und Gottlosigkeit, dann mag sich die lokale Gebundenheit und Beheimatung als besonders geeignetes Mittel erleuchteter Bindungspädagogik erweisen. Die Zeitnot läßt sich deuten als Weckruf: zurück zu gottgewollter Gebundenheit. Dabei mag neben rechter, gottgewollter Bindung an Gott, an Menschen und an Ideen und Wahrheiten auch der lokale Gebundenheitsorganismus von Heimat und Heiligtum stärkere Betonung finden. Wir schließen unsere Darstellung mit den psychologisch überaus feinen und zeitgemäßen Ausführungen Oda Schneider's über marianische Wallfahrtsorte: „Spiegelt sich nicht dieses Bedürfnis, die ‚Mutter‘ an einem festen Ort zu finden, in einer Erscheinung unseres gegenwärtigen religiösen Lebens? . . . Wir sprechen von der Muttergottes von Czenstochau, von Lourdes, von Fatima . . . Aus dem Bereiche der Verehrung männlicher Heiliger gibt es dazu keine Parallele. Die Mutter muß irgendwo ganz sicher zu finden sein. Man muß zu ihr flüchten können im unerschütterlichen Glauben, daß sie immer hilfsbereit daheim ist und daß die Kinder, die von allen Straßen kommen, bei ihr immer die Heimat finden. . . Die gütigen Erweise ihrer Macht, die sie an solchen Orten gibt, enthalten auch immer die mütterliche Zustimmung zur Seßhaftigkeit des Menschen, zur Ortsgründung, zum Heimatgefühl, dieser Grundlage aller irdischen und himmlischen Kultur“⁵⁵.

⁵³ Über Krönung von Gnadenbildern vgl. die geschichtliche Darstellung bei Beissel, Wallfahrten zu U. L. Frau S. 169 ff. Für Genehmigung der Krönung ist seit 1631 das Kapitel der Vatikanischen Basilika zuständig. Voraussetzung ist der Nachweis seitens des zuständigen Ortsbischofs, daß das Gnadenbild sich hervorragender und allgemeiner Verehrung erfreut, durch Gebetserhörungen, auch etwa durch ehrwürdiges Alter usw. ausgezeichnet sei. Das Formular für die Krönung findet sich im Pontificale Romanum nach dem Ritus benedicendi novam Ecclesiae frontem.

⁵⁴ vgl. Anm. 41.

⁵⁵ Die Macht der Frau, 1938³ S. 184 f.

Ortskirchensteuer oder Diözesankirchensteuer?

Von Dr. jur. Peter Meid, Domvikar in Trier

Die großen Schwierigkeiten, die sich in den letzten Jahren bei der KSt.-Erhebung* ergaben, haben Besprechungen zwischen den beteiligten kirchlichen und staatlichen Stellen veranlaßt, auf denen über die Abstellung dieser Schwierigkeiten beraten wurde. Die einzige wirkliche Möglichkeit, die Schwierigkeiten zu beseitigen, wurde in einer Änderung der KSt.-Erhebung gesehen: Wenn die KSt. durch die Finanzämter zugleich mit der Einkommen- und Lohnsteuer erhoben würde, wären alle Schwierigkeiten abgestellt. Die Besprechungen haben bisher nicht zum Ziele geführt. Das Problem besteht aber weiter und bedarf einer Lösung, und das letzte Wort ist noch nicht darüber gesprochen. Wenn die KSt. in der vorgesehenen Weise durch die Finanzämter erhoben wird, wird aber nicht nur die Erhebungsform eine andere, das ganze Rechtssystem der KSt. müßte dann eine Umwandlung erfahren: Die KSt. könnte nicht mehr als Ortskirchensteuer erhoben werden, sondern müßte in eine Diözesankirchensteuer umgewandelt werden. Zuschriften und mündliche Äußerungen haben gezeigt, daß über die geplante Änderung des KSt.-Rechts und über ihre Auswirkungen vielfach falsche Anschauungen bestehen. Ich will daher versuchen, im folgenden zunächst die Begriffe Ortskirchensteuer und Diözesankirchensteuer gemeinverständlich darzulegen; dann werde ich die Vorzüge und Nachteile der DiözkSt. gegenüberstellen, um endlich zu einer Beurteilung der beiden KSt.-Systeme zu gelangen.

I. Die Ortskirchensteuer

In der Diözese Trier hat, wie in allen Diözesen des früheren Landes Preußen, von jeher das Ortskirchensteuersystem geherrscht. Bei diesem System ruht die KSt.-Hoheit bei den einzelnen Kirchengemeinden und Gemeindeverbänden (Gesamtverbänden); sie sind berechtigt, KSt. zu beschließen und zu erheben. Die Höhe der KSt. wird von den gesetzlichen Vertretungen, also von den Kirchenvorständen und Verbandsvertretungen durch Beschluß festgesetzt. Sie richtet sich nach dem Finanzbedarf der einzelnen KG., ein Ausgleich zwischen den KG. findet nicht statt. Infolgedessen sind die KSt.-Hundertsätze in den KG. verschieden hoch. Wenn eine KG. größeres Vermögen besitzt, das reiche Erträge abwirft, oder sonstige Einnahmen, wenn die KV. besonders sparsam wirtschaften und keine besonderen Aufgaben zu erfüllen sind, können die Hundertsätze niedrig gehalten werden. Wenn eine KG. zur Deckung ihres Finanzbedarfs fast ausschließlich auf KSt. angewiesen ist, oder wenn außerordentliche Aufwendungen zu machen sind (Kirchbau usw.), müssen die Hundertsätze entsprechend höher sein.

* Wir kürzen ab: KSt. = Kirchensteuer; DiözkSt. = Diözesankirchensteuer; KV. = Kirchenvorstand; KG. = Kirchengemeinde.

Die Veranlagung der KSt. geschieht gleichfalls durch die KV. und in der Regel auch die Erhebung. In größeren Städten und in den Gemeindeverbänden hat man KSt.-Ämter eingerichtet, die aber als Beauftragte der KV. und der Verbandsvertretungen zu gelten haben. Mancherorts haben auch die Gemeindekassen die KSt.-Erhebung übernommen. Nach den gesetzlichen Bestimmungen sind auch die Finanzämter berechtigt, eigentlich sogar verpflichtet, auf Antrag die Erhebung der KSt. durchzuführen, doch wird von dieser Berechtigung kaum noch Gebrauch gemacht. Die KSt. wird an die örtlichen Kirchenkassen oder KSt.-Ämter gezahlt. Die von den Angehörigen einer KG. gezahlten KSt. fließen also restlos der örtlichen Kirchenkasse zu. Sie dient der Deckung des ortskirchlichen Finanzbedarfs. Über ihre Verwendung bestimmt im einzelnen der KV. Zur Deckung des Finanzbedarfs der Diözese wird eine besondere Diözesanumlage erhoben. Umlagepflichtig sind die KG., nicht die einzelnen Steuerpflichtigen. Die Diözesanumlage wird in einem Hundertsatz des Einkommensteuersolls der KG. ausgedrückt. In der Regel wird außerdem noch ein Kopfbetrag erhoben. Er bildet einen Teil des ortskirchlichen Finanzbedarfs.

Das System der Ortskirchensteuer herrscht vor allem in den Gebieten des früheren Landes Preußen, jedoch ist seit 1945 in einzelnen Gebieten (im jetzigen Lande Niedersachsen und in dem früher preußischen Teil des jetzigen Landes Hessen) das Diözesankirchensteuersystem eingeführt worden.

II. Die Diözesankirchensteuer

Bei dem System der DiözkSt. ruht die Steuerhoheit nicht bei den einzelnen KG. oder Gemeindeverbänden, sondern bei den Diözesen. Sie wird vielfach auch Landeskirchensteuer genannt, weil sie von den Landesregierungen einheitlich für das ganze Land geregelt wird. Ich gebrauche im folgenden die Bezeichnung DiözkSt. und werde darlegen, wie sich in der Diözese Trier, soweit sie die Regierungsbezirke Trier und Koblenz umfaßt, die KSt.-Erhebung gestalten würde, wenn die DiözkSt. eingeführt würde. Das Saarland lasse ich außeracht, weil dort schon eine Art Landes-KSt. besteht. Die DiözkSt. oder Landes-KSt. ist in den Diözesen bzw. Ländern, in denen sie besteht, nicht einheitlich ausgebildet. Die Abweichungen sind aber unwesentlich und berühren das herrschende Prinzip der DiözkSt. nicht. Wenn die DiözkSt. eingeführt wird, bildet die Diözese, soweit sie die Regierungsbezirke Trier und Koblenz umfaßt, einen Steuerverband. Die Diözese als kirchliche Verwaltungseinheit ist berechtigt, von ihren Angehörigen KSt. in der Form eines Zuschlags zu der Einkommensteuer zu erheben. Der Hundertsatz wird von dem Bischof einheitlich für die ganze Diözese durch Beschluß festgesetzt. Ob und inwieweit dabei eine Körperschaft, die aus Vertretern der Steuerpflichtigen und der KV. besteht, mitwirkt, sei dahingestellt. Der KSt.-Beschluß des Bischofs bedarf der Genehmigung der Staatsbehörde. Nach Erteilung der Genehmigung wird der Beschluß durch die kirchliche und die staatliche Behörde bekanntgegeben.

Die Erhebung der KSt. erfolgt durch die Finanzämter.

Jeder, der zur Einkommensteuer veranlagt wird, hat zugleich mit den Einkommensteuer-Vorauszahlungen und -Abschlußzahlungen die entsprechende KSt. an das Finanzamt zu entrichten. Die KSt. bemißt sich also nach der laufenden Einkommensteuer, nicht nach der Einkommensteuer des vergangenen Jahres. Die Höhe der jeweilig geschuldeten KSt. kann der Steuerpflichtige selbst errechnen. Da der Hundertsatz für die ganze Diözese derselbe und öffentlich bekannt gegeben ist, bereitet die Errechnung keine Schwierigkeiten. Auf der Einkommensteuer-Veranlagung, die den Steuerpflichtigen nach Ablauf des Jahres durch die Finanzämter zugestellt wird, wird auch die KSt. veranlagt, und mit der Einkommensteuer-Abschlußzahlung wird auch die entsprechende KSt.-Abschlußzahlung angefordert. Sie ist zugleich mit der Einkommensteuer-Abschlußzahlung zu leisten. Die Verpflichtung zur Zahlung der KSt. ist dieselbe wie die zur Zahlung der Einkommensteuer, und die Finanzämter sind verpflichtet, die KSt. in derselben Weise einzuziehen, wie die Einkommensteuer.

Die Lohnsteuerpflichtigen werden durch den Steuerabzug vom Arbeitslohn erfaßt. Die Arbeitgeber sind verpflichtet, bei jeder Lohn- und Gehaltszahlung die der einbehaltenen Lohnsteuer entsprechende KSt. einzubehalten und mit der Lohnsteuer an die Finanzämter abzuführen. Dabei sind Lohnsteuer und KSt. getrennt anzugeben, und die KSt. ist wiederum nach den Konfessionen getrennt zu bezeichnen. In den Lohnsteuertabellen ist neben der Lohnsteuer in einer besonderen Spalte die entsprechende KSt. angegeben, sodaß die KSt. wie die Lohnsteuer ohne weiteres abgelesen werden kann. Der Arbeitgeber haftet für die Einbehaltung und Abführung der KSt. in derselben Weise wie für die Einbehaltung und Abführung der Lohnsteuer, und die Außenkontrolle der Finanzämter erstreckt sich auch auf die KSt.

Die Finanzämter überweisen die aufgekommene KSt. in regelmäßigen Zeitabständen, etwa jeden Monat, an die bischöfliche Behörde, bei der wohl ein besonderes KSt.-Amt einzurichten wäre. Aus den überwiesenen KSt. sind zu decken:

1. der örtliche Finanzbedarf der KG.,
2. der Finanzbedarf der Diözese,
3. der Besoldungsbedarf für die Pfarrer sowie die Pfarrvikare und Vikare, dessen Seelsorgsstellen Kirchengemeinden im Sinne des Staatskirchenrechts sind, soweit der Besoldungsbedarf nicht durch das örtliche Stelleneinkommen im eigentlichen Sinne gedeckt ist; der örtliche sogenannte KSt.-Pflichtbeiträge zur Pfarrbesoldung fällt weg.

Der Anteil an der KSt., der zur Deckung des Finanzbedarfs der Diözese verwandt wird, ist in dem KSt.-Beschuß festgelegt, der Beschluß würde also etwa lauten: Es werden an DiözKSt. 6 v. H. der Einkommensteuer (Lohnsteuer) erhoben; davon sind bestimmt 5 v. H. zur Deckung des Finanzbedarfs der KG. und des Pfarrbesoldungsbedarfs und 1 v. H. zur Deckung des Finanzbedarfs der Diözese. Von der monatlich eingehenden KSt. würde also ein Sechstel abgezweigt für den Finanzbedarf der Diözese. Aus den restlichen fünf Sechsteln würde

weiter der Betrag abgezweigt, der erforderlich ist, um den Pfarrern usw. zusammen mit den staatlichen Besoldungszuschüssen das ihnen zustehende Gehalt zu gewähren, der Rest würde nach einem festen Schlüssel auf die KG. verteilt zur Deckung ihres Finanzbedarfs. Die bischöfliche Behörde müßte weiterhin das Recht erhalten, einen bestimmten Hundertsatz der KSt., etwa 10 bis 20 v. H. abzuzweigen, die zur Deckung eines außerordentlichen Finanzbedarfs in den KG. zu verwenden wäre.

Die Grundlage für den Verteilungsschlüssel könnte wohl nur der Finanzbedarf der einzelnen KG. bilden. Eine Verteilung nach dem Aufkommen ist nicht möglich, weil die Finanzämter nicht feststellen können, wieviel KSt. die Angehörigen der einzelnen KG. entrichtet haben. Die Arbeitgeber führen bekanntlich die Lohnsteuer und auch die KSt. in einer Gesamtsumme ab, ohne die einzelnen Steuerpflichtigen namentlich zu bezeichnen. Eine Verteilung nach der Seelenzahl, an die man zunächst denken möchte, verbietet sich gleichfalls, denn die Seelenzahl ist kein brauchbarer Maßstab für den Finanzbedarf. Der Finanzbedarf wächst nicht in dem Verhältnis der Seelenzahl. Es gibt auch Pfarreien, deren Bedarf größer ist, als der von Pfarreien mit einer höheren Seelenzahl. Man denke z. B. an eine Pfarrei, die nicht wegen der Seelenzahl, sondern nur wegen der großen räumlichen Ausdehnung und vieler Filialen einen Kaplan haben muß.

Als DiözKSt. wird nur ein Zuschlag zu der Einkommensteuer erhoben. Die Grundsteuermeßbeträge bleiben als Maßstabsteuer für KSt. bestehen, sie werden aber nicht durch die DiözKSt., sondern durch OrtsKSt. erfaßt, die auch weiterhin von den KV. beschlossen, veranlagt und erhoben wird. Insoweit tritt also, auch wenn die DiözKSt. eingeführt wird, keine Änderung ein. Die Verwendung der so erhobenen OrtsKSt. verbleibt gleichfalls den KV. Auch Kirchgeld können die KV. weiterhin als örtliche Umlage erheben, jedoch wird man bestrebt sein, den Hundertsatz der DiözKSt. so festzusetzen und die Verteilung so zu gestalten, daß die Erhebung eines Kirchgelds wenigstens in den Städten und Industriegemeinden überflüssig wird.

Das System der DiözKSt. oder LandesKSt. besteht in allen Ländern Süddeutschlands einschl. Hessen in seinem jetzigen Umfang, weiter in Niedersachsen und Hamburg. Das System ist aber nicht in allen Ländern gleichmäßig ausgebildet.

In Bayern — unter Bayern, Baden und Württemberg sind die Länder in ihrer früheren Ausdehnung zu verstehen — sind sämtliche Diözesen zu einem Diözesansteuerverband zusammengeschlossen, der die KSt. in ganz Bayern einheitlich erhebt. Die KG. haben das Recht, zur Deckung des örtlichen Finanzbedarfs, soweit er durch die Anteile an der LandesKSt. nicht gedeckt ist, ein festes und gleichmäßiges Kirchgeld zu erheben. Die Erhebung einer OrtsKSt. als Zuschlag zu den Grundsteuermeßbeträgen ist nicht vorgesehen.

In Baden bestehen als Zuschlag zur Einkommensteuer LandesKSt. und OrtsKSt. nebeneinander. Die Erhebung der beiden Steuern ist aber so miteinander verschmolzen, daß man praktisch nur mehr von einer

LandesKSt. sprechen kann. Als eigentliche Ortskirchensteuer besteht der Zuschlag zu den Grundsteuermeßbeträgen und zur Gewerbesteuer. Die Erhebung eines Kirchgelds ist nicht zulässig.

In Württemberg bestehen LandesKSt. und OrtsKSt. nebeneinander. Neuerdings ist die LandesKSt. auch in dem Lande Niedersachsen eingeführt worden. Ferner besteht die LandesKSt. in Hamburg, Bremen und Braunschweig. Auch die KSt. im Saarland ist eine LandesKSt., wenn diese Bezeichnung auch in der saarl. Kirchensteuerverordnung vom 20. 12. 1935 nicht gebraucht ist und durch diese Verordnung nur die Erhebung der KSt. durch die Finanzämter angeordnet und geregelt wurde, während im übrigen das preußische KSt.-Recht in Kraft blieb. Die Erhebung der KSt. durch die Finanzämter hat die KSt. praktisch zu einer LandesKSt. umgebildet.

III. Vorzüge der Diözesankirchensteuer

Die Vorzüge der DiözKSt. ergeben sich zum Teil daraus, daß sie von den Finanzämtern zugleich mit der Einkommensteuer erhoben wird, zum Teil daraus, daß sie nicht als OrtsKSt., sondern als DiözKSt. erhoben wird. Die Vorzüge lassen sich demnach in zwei Gruppen einteilen.

1. Gruppe

1. Der erste in der Erhebung durch die Finanzämter begründete Vorzug der DiözKSt. wird am besten sichtbar, wenn man die Schwierigkeiten darlegt, die die Erhebung der OrtsKSt. heute mit sich bringt. Die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß die KSt. nicht von dem Einkommen des laufenden, sondern des vergangenen Jahres erhoben wird (Vergangenheits-, nicht Gegenwartsbesteuerung) und daß das Einkommensteuersoll der einzelnen Steuerpflichtigen festgestellt werden muß. In Zeiten mit konstanten wirtschaftlichen Verhältnissen ist die Vergangenheitsbesteuerung tragbar. Wenn aber das Wirtschaftsleben so turbulente Auf- und Abstiege erlebt wie in unserer Zeit und die Einkommen der Steuerpflichtigen so großen Schwankungen unterworfen sind wie heute, führt die Vergangenheitsbesteuerung und die mit ihr verbundene Feststellung des Einkommensteuersolls zu fast unüberwindlichen Schwierigkeiten. Deshalb haben schon vor dem zweiten Weltkrieg die maßgeblichen kirchlichen und staatlichen Stellen die Frage erörtert, wie man von der Vergangenheits- zu der Gegenwartsbesteuerung kommen könne. Den einzig möglichen Ausweg erblickte man schon damals in der Übertragung der KSt.-Erhebung auf die Finanzämter. Ein Ergebnis wurde aber nicht erzielt. Im Jahre 1936 war ein neues preußisches KSt.-Gesetz geplant, und der Entwurf dazu wurde in einer mehrtägigen Tagung der kirchlichen und staatlichen Stellen in Berlin eingehend durchberaten. Alle kirchlichen und staatlichen Stellen stimmten dem Entwurf zu, er ist aber aus unbekannten Gründen nicht Gesetz geworden.

In den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg sind die Schwierigkeiten noch gewachsen. Zu den Übelständen, die sich schon aus der Vergangen-

heitsbesteuerung als solcher ergaben, sind noch neue hinzugekommen. Es war nicht möglich, genaue und zuverlässige Angaben über das Einkommensteuersoll der Steuerpflichtigen zu erhalten. Früher mußten die Arbeitgeber nach Ablauf eines jeden Jahres die Lohnsteuerkarten der bei ihnen Beschäftigten an die Finanzämter abliefern und auf ihnen die Höhe der einbehaltenen Lohnsteuer bescheinigen. Die Veranlagung der Einkommensteuerpflichtigen wurde für die Mehrzahl der Steuerpflichtigen schon in den ersten Monaten des Jahres durchgeführt, so daß die KV. in der ersten Hälfte des neuen Rechnungsjahres sich das Einkommensteuersoll beschaffen konnten. Schon während des Krieges wurde auf die jährliche Ausstellung neuer Lohnsteuerkarten verzichtet und damit auf die Einreichung der Lohnsteuerkarten. Dieses Verfahren wurde nach dem Kriege fortgesetzt. Die Lohnsteuerkarten, die zu Beginn des Jahres 1944 ausgestellt worden waren, blieben in Geltung bis 1946 einschl. und wurden erst Anfang 1947 an die Finanzämter abgeliefert. Durch die Kriegsereignisse waren viele Lohnsteuerkarten vernichtet, so daß die Unterlagen für die KSt. 1947 lückenhaft waren. Die Anfang 1947 ausgestellten Lohnsteuerkarten blieben in Geltung vorläufig bis 1949 einschließlich. Die KV. können also als Maßstabsteuer für die KSt. 1949 nur die Lohnsteuer von 1946 erhalten, und diese nur lückenhaft. Daß das Lohnsteuersoll 1946 keine brauchbare Grundlage für die KSt. 1949 bildet, leuchtet ohne weiteres ein. Man denke nur an den mehrfachen Wechsel der Lohnsteuertarife, an die vielen Lohnsteuerpflichtigen, die erst nach dem 1. Januar 1947 in ein Arbeitsverhältnis getreten sind, an die Veränderungen in den Bezügen der Arbeiter und Angestellten. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den veranlagten Steuerpflichtigen. Die Veranlagung geht nur schleppend vor sich. Sie dehnte sich über das ganze Jahr und noch länger aus. Die Veranlagung für 1947 ist heute noch nicht überall abgeschlossen. Auch über die Einkommensteuer der Veranlagten sind demnach vielfach keine zuverlässigen Angaben zu erhalten.

Alle diese Schwierigkeiten sind mit einem Schlage behoben, wenn die Erhebung der KSt. den Finanzämtern übertragen wird. Die Besteuerung wird automatisch zur Gegenwartsbesteuerung, die Feststellung des Einkommensteuersolls des vergangenen Jahres wird überflüssig. Welches Maß von Arbeit und Verdruß allein dadurch erspart wird, wissen die KV. und Kirchenrechner sowie die KSt.-Ämter am besten selbst. Die vergeblichen Gänge zum Finanzamt, die vielen Schreiben, auf die doch keine Antwort gegeben wurde, das mühselige Ausschreiben der Einkommensteuer, die Aufstellung der Steuerlisten, die Ausschreibung und Zustellung der Steuerbescheide und Mahnungen, die Einziehung der KSt. und so manche anderen unliebsamen Arbeiten werden überflüssig. Die einzige Arbeit, die KV. und Kirchenrechnern noch verbleibt, besteht darin, monatlich die vom Diözesan-Kirchensteueramt überwiesene KSt. zu buchen.

2. Wenn die KSt. von den Finanzämtern erhoben wird, kommen die KG. früher in den Besitz ihrer KSt. Die KSt., die z. B. ein Beamter zu Beginn des Monats April von seinem Aprilgehalt bezahlt, kommt im Monat Mai schon in den Besitz der KG. Die KSt. gehen auch laufend

ein, so daß auch die KG. ihren laufenden Verpflichtungen rechtzeitig nachkommen können. Bisher nahm die Beschaffung der Unterlagen und die Veranlagung so lange Zeit in Anspruch, daß die Kirchenkassen vor dem Spätherbst keine Einnahmen aus KSt. hatten. Es bestand zwar die Möglichkeit, Vorauszahlungen zu erheben, die Steuerpflichtigen haben sich aber kaum daran gewöhnt, Vorauszahlungen zu leisten.

3. Bei der durch das Finanzamt erhobenen DiözKSt gibt es keine Ausfälle, da die KSt. automatisch von der Einkommensteuer erhoben wird. Bisher mußten die KV. immer mit hohen Ausfällen rechnen, die in Zeiten der wirtschaftlichen Depression bis zu 25 und 30 v. H. des Steuersolls ausmachten. Bei der Erhebung durch die Finanzämter geht die KSt. restlos ein.

4. Die Kirchensteuerpflichtigen werden restlos erfaßt, ohne daß die Zuzüge dauernd überwacht werden müssen, es kann kein Steuerpflichtiger mehr „durchschlüpfen“.

5. Die Steuerbeschwerden fallen so gut wie weg. Da die KSt. in engster Verbindung mit der Einkommensteuer erhoben wird, wird sie von selbst dem jeweiligen Einkommen angepaßt. Falsche Berechnung der KSt., Zugrundelegung eines unrichtigen Einkommensteuersolls sind ausgeschlossen, Erlaß oder Ermäßigung der KSt. aus Billigkeitsgründen, weil nämlich das Einkommen gegenüber dem Vorjahr gesunken ist, sind ausgeschlossen. Welche Fülle von unangenehmer Arbeit damit den KV. und auch den übergeordneten kirchlichen und staatlichen Behörden erspart wird, liegt auf der Hand. Steuerbeschwerden sind nur mehr möglich, wenn die KSt.-Pflicht als solche bestritten wird, weil etwa ein Steuerpflichtiger behauptet, er gehöre nicht der Kirche an. — In den 13 Jahren, in denen im Saarland die KSt. durch die Finanzämter erhoben wird, ist keine einzige Steuerbeschwerde bei der bischöflichen Behörde eingegangen.

6. Die vielen und unliebsamen Streitigkeiten zwischen den einzelnen KG., die sich aus dem Begriff des Wohnsitzes ergaben, fallen gleichfalls weg, weil nicht mehr der Wohnsitz in einer bestimmten KG., sondern der Wohnsitz in der Diözese die KSt.-Pflicht begründet.

7. Die Kosten der KSt.-Erhebung werden niedriger. Die Finanzämter erhalten naturgemäß für ihre Tätigkeit eine Entschädigung; sie wird sich aber auf nicht mehr als 4, höchstens 5 v. H. des Aufkommens belaufen und wird damit niedriger liegen als bei der heutigen Form der Steuererhebung. Auch die Unkosten für Steuerlisten, Steuerbescheide, Mahnzettel, Porto usw. fallen weg.

2. Gruppe

Eine zweite Gruppe von Vorzügen ergibt sich aus der DiözKSt. als solcher:

1. Der Hundertsatz der DiözKSt. wird für die ganze Diözese einheitlich festgesetzt, die Belastung ist also für alle KG. dieselbe. Übermäßige Belastung von KG., die steuerschwach sind oder die außerordentliche Aufwendungen zu machen haben, kommt nicht mehr vor. Das hat große psychologische Bedeutung. Die Ungleichheit der

Hundertsätze in benachbarten KG. hat die Steuerfreudigkeit in den KG. mit hohen Hundertsätzen nicht gefördert und häufig wurde die Frage gestellt: „Im Nachbarort zahlt man nur . . . v. H. KSt., warum müssen wir denn . . . v. H. zahlen?“ Diese Frage kann nicht mehr gestellt werden, wenn die KSt. als DiözKSt. erhoben wird. Der noch größere Übelstand, daß sogar innerhalb derselben Stadt die Hundertsätze verschieden sind, ist in der Diözese Trier schon dadurch beseitigt worden, daß in der Stadt Trier ein Gemeindeverband gegründet wurde, und daß in den übrigen Städten mit mehreren Pfarreien der Hundertsatz für alle Pfarreien gleichmäßig beschlossen wird und die steuerkräftigen Pfarreien Ausgleichszahlungen an die steuerschwachen Pfarreien leisten. Dieses Verfahren gibt aber leicht zu unerquicklichen Reibereien Anlaß, weil die Ausgleichszahlungen immer wieder neu beschlossen werden müssen und die steuerschwachen Pfarreien sich leicht als Bettler vorkommen.

2. Weil der Hundertsatz in allen Pfarreien gleich ist, müssen die steuerstarken Pfarreien, die unter dem System der OrtsKSt. einen niedrigen Hundertsatz erhoben, ohne daß sie es merken, zu den Lasten der steuerschwachen Pfarreien beitragen. Alle Pfarreien erhalten, vorausgesetzt, daß das Gesamtsteueraufkommen ausreicht, soviel an KSt., als sie zur Deckung ihres Bedarfs benötigen. Auf diese Weise wird der schroffe Gegensatz zwischen „armen und reichen“ Pfarreien gemildert. Es wird dann kaum noch vorkommen, daß eine Pfarrei auf die notwendigsten Anschaffungen verzichten muß und die Armut aus allen Winkeln der Kirche schaut, während eine Nachbarpfarrei keine Kosten zu scheuen braucht, um die Kirche prächtig auszustatten und den Gottesdienst feierlich zu gestalten. Der Unterschied zwischen armen und reichen Pfarreien wird nicht ganz verschwinden, aber er wird nicht mehr so schroff sein.

3. Wenn in einer Pfarrei eine außerordentliche Aufgabe zu erfüllen ist, wenn z. B. eine Kirche gebaut werden muß, können ihr aus dem Aufkommen an DiözKSt. außerordentliche Zuweisungen gewährt werden. Dieser Vorzug hat eine besonders große Bedeutung. Wie schwierig ist es in früheren Jahren und Jahrzehnten oft für eine Pfarrei gewesen, eine neue Kirche zu erbauen oder eine bestehende Kirche zu erweitern! Gewöhnlich hatte eine ganze Generation an den Lasten zu tragen. Wie lange hat in manchen Pfarreien die größte Kirchennot geherrscht, ohne daß wirksame Hilfe geleistet werden konnte! Die Bewilligung von Kirchen- und Hauskollekten konnte eine gewisse Hilfe bringen. Diese Kollekten wurden aber erst bewilligt, wenn die neue Kirche gebaut war. Bei dem System der DiözKSt. kann die Hilfe viel wirksamer und schneller gewährt werden. Die bischöfliche Behörde kann aus dem Steueraufkommen eines jeden Jahres einen gewissen, aber vorher im Beschluß festgelegten Anteil, abzweigen und solchen Pfarreien zuwenden, in denen besondere Aufgaben zu erfüllen sind, sie kann auf diese Weise den Bau neuer Kirchen beschleunigen und zugleich die Belastung der Pfarrangehörigen mildern. Wenn das KSt.-Aufkommen nicht ausreicht, um dringende Kirchbauten sofort zu finanzieren, kann sie

Aufnahme von Darlehen genehmigen und dann die erhöhten Ausgaben, die sich aus der Verzinsung und Tilgung ergeben, durch Erhöhung der laufenden KSt.-Zuweisungen decken.

Dieser Vorzug der DKSt. muß gerade in unserer Zeit deutlich hervortreten. Wenn wir heute die DiözKSt. hätten, könnte ein Problem leichter gelöst werden, das der bischöflichen Behörde und den betroffenen Pfarreien große Sorge bereitet: Der Aufbau der im Krieg zerstörten Kirchen und Pfarrhäuser. Daß der Aufbau der zerstörten Kirchen nicht von den Pfarreien allein finanziert werden kann, bedarf keines Nachweises, zumal in der Regel nicht nur die Kirchen, sondern auch die Wohnungen der Menschen zerstört sind. Die Angehörigen der vom Kriege schwer betroffenen Pfarreien erwarten auch, daß ihnen die Pfarreien, die keine Schäden erlitten haben, zu Hilfe kommen. Deshalb hat die bischöfliche Behörde schon eine Reihe von Maßnahmen ergriffen, um alle Pfarreien an dem Aufbauwerk teilnehmen zu lassen. Leider haben diese Maßnahmen nicht überall das Verständnis gefunden, das man erwartet hatte und erwarten mußte. Aber alle diese Maßnahmen können keine wirklich fühlbare Erleichterung bringen. Wieviel wirksamer könnte geholfen werden, wenn die KSt. als DiözKSt. erhoben würde! Dann würde auch in den Pfarreien, die heute keine KSt. erheben oder einen niedrigen Hundertsatz, derselbe Hundertsatz erhoben, wie in allen anderen Pfarreien, und dadurch würden Mittel für das Aufbauwerk gewonnen. Der Hundertsatz, der zur Deckung der normalen Ausgaben erforderlich ist, könnte um ein Geringes erhöht werden. Schon allein die Erhöhung um 1 v. H. würde eine bedeutende Summe freimachen für den Aufbau zerstörter Kirchen. Die vom Kriege nicht betroffenen Pfarreien würden nicht so stark fühlen, daß sie für fremde Pfarreien Mittel aufbringen, wie wenn die Mittel unmittelbar aus der Kirchenkasse abgeführt werden müßten.

4. Die Errichtung neuer Seelsorgstellen und die Erhaltung gefährdeter Seelsorgstellen wird erleichtert. Wie oft scheitert die Errichtung neuer Seelsorgstellen, deren Notwendigkeit allgemein anerkannt ist, an der Kostenfrage. Diese Frage ist mit der DiözKSt. leicht zu lösen. Der Unterhalt der Seelsorger (Vikare, Expositi) gehört zu den laufenden Ausgaben, die aus der DiözKSt. gedeckt werden. Der Grundsatz, der früher häufig angewandt wurde: „Wenn eine Gemeinde besondere Wünsche erfüllt haben will, soll sie auch besondere Opfer bringen“, ist heute nicht mehr zeitgemäß. Der Grundsatz mag seine Richtigkeit haben, wenn die Errichtung einer neuen Seelsorgsstelle nur der Bequemlichkeit dienen soll. Heute wird die bischöfliche Behörde schon allein aus personellen Gründen Wünsche, die nur der Bequemlichkeit dienen, nicht erfüllen können, heute wird sie nur dann neue Seelsorgsstellen gründen, wenn eine wirkliche seelsorgliche Notwendigkeit vorliegt. — Das Gesagte gilt auch dann, wenn in einer Pfarrei ein Kaplan oder ein weiterer Kaplan notwendig wird, oder wenn in einer Filialkirche für eine Sonntagsmesse eine Aushilfe bestellt werden muß.

5. Der örtliche Pflichtbeitrag zur Pfarrbesoldung fällt weg, der ganze Unterschiedsbetrag zwischen Stelleneinkommen im

eigentlichen Sinne (ohne Pflichtbeitrag) wird von der Bistumskasse aus KSt.-Mitteln und staatlichen Besoldungszuschüssen gezahlt. Der Pfarrer bezieht aus seiner Pfarrei nur mehr Stolgebühren, Stiftungsgebühren, Pächte, Zinsen und gegebenenfalls das Pfarrzusatzgehalt der politischen Gemeinde. Das gilt auch für die Pfarrer, die bisher keine Besoldungszuschüsse bezogen, weil der KSt.-Pflichtbeitrag den ganzen Unterschiedsbetrag zwischen Stelleneinkommen und Sollgehalt deckte. Damit wird ein Übelstand beseitigt, der von den Pfarrern allgemein als Last empfunden wurde. Der Pfarrer fühlt sich nun nicht mehr abhängig von seiner Pfarrei, die demütigenden Bittgänge, die er so oft zu den Kirchenrechnern tun mußte, bleiben ihm erspart. Er wird nicht mehr in die Notwendigkeit versetzt, zu warten, bis alle Ausgaben bestritten sind, wie es bisher oft üblich war, oder sogar ganz auf den Pflichtbeitrag zu verzichten, wie es gleichfalls nicht allzuselten geschah. Auch die Ungleichheit in der Besoldung, die in dem sogenannten Gehaltsfehlbetrag begründet lag, läßt sich voraussichtlich beseitigen. Bisher war es den KV. freigestellt, ob sie dem Pfarrer den Gehaltsfehlbetrag zahlten oder nicht. Die einen erhielten ihn ganz, andere teilweise, wieder andere nichts. Die Pfarrer waren in dieser Hinsicht ganz auf das Wohlwollen der KV. angewiesen. Diese Abhängigkeit der Pfarrer von den KV. wird sich durch die DiözKSt. beseitigen lassen.

IV. Nachteile der Diözesankirchensteuer

Diesen Vorzügen der DiözKSt. werden aber auch Nachteile entgegengestellt, die, wie die Vorzüge, teils aus der Erhebung der KSt. durch die Finanzämter, teils aus dem System der DiözKSt. entspringen. Deshalb seien auch die Nachteile und Einwände in zwei Gruppen aufgeteilt.

1. Gruppe

1. In der Erhebung der KSt. durch die Finanzämter liegt eine zu starke Bindung der Kirche an den Staat und seine Organe, die sie in eine unliebsame Abhängigkeit vom Staate bringt. — Dieser Einwand ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Das Ideal für die Kirche wäre, wenn sie sich die notwendigen Subsistenzmittel nach dem Grundsatz der Freiwilligkeit und ohne Mithilfe des Staates verschaffen könnte. Nun haben wir aber in unserem Vaterland — als einzigem Land in der ganzen Welt — seit fast einem Jahrhundert das System der KSt. als einer öffentlich-rechtlichen Abgabe, die dieselbe Rechtsnatur besitzt wie jede staatliche oder Gemeindesteuer. Die Gläubigen sind daran gewöhnt, und die Finanzwirtschaft der KG. ist darauf eingestellt. Ihre Abschaffung und der Ersatz durch Kirchenbeiträge, wie sie während des Krieges in den annektierten Ländern (Österreich, Luxemburg, Elsaß-Lothringen) eingeführt wurden, oder durch freiwillige Gaben, müßte zu schweren Erschütterungen in der kirchlichen Finanzwirtschaft führen. Es gibt innerhalb der Kirche, sowohl der katholischen wie der evangelischen Kirche, Kreise, die die KSt. als solche abschaffen möchten. Aber man wird es sich doch wohl überlegen, ob man ohne äußeren Zwang auf die Vorteile verzichtet, die das KSt.-System bietet.

Sympathisch ist die KSt. in ihrer jetzigen Gestalt sicher nicht, aber man nimmt die Nachteile, die man in ihr sieht, in Kauf, um die kirchliche Finanzwirtschaft zu sichern. Wenn nun die KSt. auch noch durch die staatlichen Organe erhoben wird, wird die Bindung an den Staat noch enger, die KSt. wird noch unsympathischer. Demgegenüber muß aber betont werden, daß eine wesentliche Änderung nicht eintritt. Auch bei dem heutigen KSt.-System ist die Kirche vom Staate und seinen Organen abhängig, sie ist auf die Unterlagen angewiesen, die ihr die Finanzämter und Gemeindekassen geben. Wenn einmal diese Unterlagen nicht mehr zur Verfügung stehen sollten, bricht das KSt.-System von selbst zusammen und muß durch ein anderes System ersetzt werden. Bei einer Abschaffung der KSt. wäre der Übergang zu einem neuen System von der OrtsKSt. nicht so schroff wie von der DiözKSt., weil im letzteren Falle die Organisation für die Beschaffung der Mittel neu geschaffen werden müßten, während sie in dem ersteren Falle noch beständen und nur ihre Arbeitsmethoden ändern müßten. Wenn nun der Unterschied auch nur ein gradueller ist, so wird man doch den Nachteil, der in der engen Bindung an den Staat liegt, nicht ableugnen können.

2. Wenn die KSt. durch staatliche Organe erhoben wird, verliert sie in den Augen der Steuerpflichtigen die Natur einer kirchlichen Abgabe, sie haben nicht mehr oder wenigstens nicht mehr so stark das Bewußtsein, daß sie ihre Abgabe für kirchliche Zwecke geben. Der Lohnsteuerpflichtige, dem die KSt. wie die Lohnsteuer und die Sozialabgaben einbehalten werden, wird die KSt. mit denselben Augen betrachten wie die übrigen Abzüge, und auch die Einkommensteuerpflichtigen werden bei ihren Zahlungen keinen großen Unterschied zwischen Einkommensteuer und KSt. sehen. — Dieser Einwand hat sicher nur gefühlsmäßige Bedeutung, aber doch eine gewisse Berechtigung.

3. Wenn die Kirchen die Erhebung der KSt. den Finanzämtern übertragen, geben sie ein Mittel preis, das ihnen, besonders in den großen Städten die Möglichkeit gibt, mit ihren Pfarrkindern in Verbindung zu bleiben. Die Kartei, die für die KSt.-Erhebung angelegt ist, ist auch ein wertvolles Hilfsmittel für die Seelsorge. — Die Verbindung, die durch die KSt. geschaffen wird, hat doch wohl einen zweifelhaften Wert, wenigstens auf dem Lande und in kleineren Städten. Dort wird man die KSt. nicht als ein Mittel ansehen, mit den Pfarrkindern in Berührung zu bleiben, im Gegenteil, man wird in der KSt. eher ein Hindernis für eine vertrauensvolle Verbindung zwischen Pfarrer und Pfarrgemeinde sehen. Eine Kartei kann auch unabhängig von der KSt. geführt werden. Zwar liegt die Verpflichtung der Einwohner-Meldeämter, den kirchlichen Behörden über die Zu- und Abwanderung Auskunft zu geben, in dem Recht der Kirche, KSt. zu erheben, begründet. Im allgemeinen werden die Pfarrämter aber ohne Rücksicht auf die KSt. die Auskünfte über den Wechsel der Bevölkerung erhalten.

4. Endlich sei noch ein Einwand erwähnt, der besonders von den KSt.-Ämtern der Gemeindeverbände und der größeren Städte erhoben wird. Die KSt.-Ämter arbeiten entsprechend ihren umfangreichen

Arbeiten mit einem großen Stab von Angestellten. Wenn die KSt.-Erhebung an die Finanzämter übergeht, werden die Angestellten überflüssig und müssen entlassen werden, werden also brotlos. — Die DiözKSt. wird nur eingeführt, wenn ihre Vorzüge gegenüber der OrtsKSt. offensichtlich sind, und in diesem Falle müßte das Wohl einzelner vor dem Gesamtwohl zurücktreten. Man könnte nicht ein KSt.-System, das den Interessen der Kirche nicht mehr gerecht wird, aufrechterhalten, nur aus dem Grunde, weil eine Anzahl von Angestellten entlassen werden müßte. Zudem würden die maßgeblichen kirchlichen Stellen sicher dafür sorgen, daß die entlassenen Angestellten nicht brotlos würden. Sie könnten z. B. von den Finanzämtern, die bei Einführung der DiözKSt. doch neue Kräfte einstellen müßten, übernommen werden.

2. Gruppe

Häufiger und lebhafter als auf die Nachteile, die in der Erhebung der KSt. durch die Finanzämter gefunden werden, wird auf die Nachteile hingewiesen, die in der DiözKSt. als solcher liegen.

1. Die Gegner der DiözKSt. führen vor allem den folgenden Einwand an: Die DiözKSt. hebt die Selbständigkeit der einzelnen KG. auf und macht sie auch wirtschaftlich abhängig von der bischöflichen Behörde, macht sie gleichsam zu ihren Kostgängern. Die KV. können nicht mehr selbst die Höhe der KSt. beschließen, können deshalb auch nicht das Maß des Aufwandes bestimmen, den sie für ihre Kirche machen wollen. Sie sind auf die Mittel angewiesen, die ihnen die bischöfliche Behörde zukommen läßt. Auf wirtschaftlichem Gebiet tritt ein unerwünschter und schädlicher Zentralismus ein. Es wird auch nicht an Stimmen fehlen, die sogar behaupten, die bischöfliche Behörde wünsche die DiözKSt. gerade deshalb, um die KV. in wirtschaftliche Abhängigkeit zu bringen. Das System der OrtsKSt. ist fast ein Jahrhundert in Kraft. Dieses System gewährte den KV. ein großes Maß von Selbständigkeit und Selbstverantwortung, das auch durch das Aufsichtsrecht der bischöflichen Behörde nicht stark eingeschränkt wurde. Es liegt wohl im Zuge der Zeit, daß das Wohl der größeren Einheit mehr in den Vordergrund tritt und daß in stärkerem Maße als früher Gemeinschaftshilfe geleistet wird; aber, so wendet man ein, die Einführung der DiözKSt. wäre doch ein übergroßer Schritt in dieser Entwicklung.

Daß bei der DiözKSt. die Selbständigkeit der KV. eine Einschränkung erfährt, ist nicht zu leugnen. Die Selbständigkeit geht um so mehr verloren, je mehr die Einkommensteuer als Maßstabsteuer für die KSt. dient, also in den Städten und Industriegemeinden. In ländlichen Gemeinden wird sich die Neuerung nicht so fühlbar auswirken, weil die Zuschläge zu den Grundsteuermeßbeträgen und das Kirchgeld den KG. als OrtsKSt. verbleiben und in der bisherigen Weise erhoben werden. Je geringer also die Bedeutung der Einkommensteuer als Maßstabsteuer für die KSt. ist, um so mehr wird die Selbständigkeit der KV. erhalten bleiben.

2. Mancher, der die KSt. von den Finanzämtern erheben sehen möchte, wird fragen: Warum muß denn KSt., wenn sie von Finanzämtern erhoben wird, eine DiözKSt. werden? Warum läßt man sie nicht als OrtsKSt. von den Finanzämtern erheben? — Wenn die Finanzämter die KSt. erheben sollen, muß sie als DiözKSt. oder LandesKSt. erhoben werden aus folgenden Gründen: a) Die Hundertsätze dürfen nicht innerhalb eines größeren Gebietes verschieden sein. Es kann den Arbeitgebern und den Finanzämtern nicht zugemutet werden, daß sie bei jedem Steuerpflichtigen den Hundertsatz feststellen, der in seiner Pfarrei erhoben wird. Die Finanzämter übernehmen auch die Erhebung der KSt. nur unter der Voraussetzung, daß der Hundertsatz überall gleich ist. b) Wenn die KSt. als OrtsKSt. erhoben werden soll, muß festgestellt werden, was die Angehörigen der einzelnen Pfarreien an KSt. aufbringen. Diese Feststellung ist bei den Lohnsteuerpflichtigen unmöglich zu treffen (vgl. oben unter II). Bei den veranlagten Steuerpflichtigen besteht theoretisch die Möglichkeit, die gezahlte KSt. nach der Pfarrzugehörigkeit aufzuteilen. Dann müßte aber gerade die mühselige Arbeit, die man mit der Übertragung der KSt.-Erhebung an die Finanzämter vermeiden will, zwar in etwas anderer Form aber doch in demselben Umfang geleistet werden: Die gezahlte KSt. eines jeden Steuerpflichtigen müßte festgestellt werden. Wer soll diese Arbeit übernehmen? Die Finanzämter lehnen sie ab, das steht fest. Die beteiligten KG.? Muß das nicht zu endlosen Streitigkeiten zwischen den KG. führen? Man denke nur an die Bestimmungen über den Wohnsitz. So ist z. B. bei einem Fabrikanten der Sitz des Betriebes, nicht der private Wohnsitz für die Einkommensteuer maßgebend. Wie oft fallen aber, besonders in Städten mit mehreren Pfarreien, Betriebssitz und Wohnsitz auseinander? Wie oft müßte die KG. gemäß § 4 des Preußischen KSt.-Gesetzes vom 14. 1. 1905 unter mehrere KG. verteilt werden? Aber gerade diese Verteilung führt erfahrungsgemäß zu unerquicklichen Auseinandersetzungen zwischen den beteiligten KG. Wenn die Finanzämter die KSt. nach der Pfarrzugehörigkeit der Steuerpflichtigen aufteilen müssen, werden sie die Erhebung nicht übernehmen. Wenn also die KSt. von den Finanzämtern erhoben werden soll, muß sie als Diöz-KSt. erhoben werden.

3. Wie will die bischöfliche Behörde die KSt. in gerechter Weise auf die KG. verteilen? Eine Verteilung nach dem Aufkommen ist, wie eben dargelegt wurde, unmöglich. Eine Verteilung nach der Seelenzahl wäre auch nicht gerecht. Die vorgesehene Verteilung nach dem Bedarf ist eine schwierige Angelegenheit. Werden dann die KG., deren KV. den Bedarf hochschrauben, nicht einen hohen Anteil erhalten, während die KV., die ihren Bedarf in bescheidenen Grenzen halten, schlecht abschneiden? Werden die KV. nicht geradezu animiert werden, möglichst viele Bedürfnisse zu schaffen? Das alles sind Fragen, die der Beachtung wert sind, die aber doch in gerechter und billiger Weise gelöst werden können. Bei der Feststellung der Schlüsselzahlen werden nur notwendige Ausgaben angerechnet. Aufwendungen, die zwar wünschenswert sind und auch allgemein gemacht werden, wie Glocken, Orgeln, kostspielige

Malereien usw., werden nicht berücksichtigt. Auch heute werden bekanntlich für derartige Aufwendungen keine KSt. genehmigt. Hier wird dem Opfergeist der Pfarrangehörigen und auch der Selbständigkeit der KV. noch ein weites Betätigungsfeld belassen. Damit ist auch schon der Einwand widerlegt, daß die DiözKSt. den Opfergeist der Pfarrangehörigen lähme und sie dazu verführe, sich ganz auf die DiözKSt. zu verlassen.

Die Methode, die bei Festsetzung der Schlüsselzahlen angewandt wird, im einzelnen darzulegen, würde zu weit führen. Im Saarland wird die KSt. seit 10 Jahren nach dem Bedarf verteilt. Für die Errechnung der Schlüsselzahlen ist ein geeigneter Weg gefunden worden, ohne daß Beschwerden in größerer Zahl einliefen. Erst in jüngster Zeit haben sich die Beschwerden gemehrt. Sie haben aber nicht ihren Grund in einer falschen Festsetzung der Schlüsselzahlen, sondern in dem geringen Gesamtsteueraufkommen, aus dem die Bedürfnisse einfach nicht gedeckt werden konnten. Die KV. können sich jedenfalls darauf verlassen, daß die bischöfliche Behörde bei Festsetzung der Schlüsselzahlen die größte Sorgfalt anwenden und sich nur von objektiven Erwägungen leiten lassen wird, daß Bescheidenheit nicht bestraft und Unbescheidenheit nicht belohnt wird.

4. Die DiözKSt. wird eine einseitige Bevorzugung der ländlichen und eine Benachteiligung der Stadt- und Industriegemeinden mit sich bringen. Letztere werden in weitem Maße für die ländlichen Gemeinden aufkommen müssen. — Bei der Festsetzung der Schlüsselzahlen wird unterstellt, daß die ländlichen Gemeinden einen angemessenen Zuschlag zu den Grundsteuermeßbeträgen als Ortskirchsteuer erheben, und der Bedarf, nach dem die Schlüsselzahlen errechnet werden, wird um den Betrag gekürzt, der sich aus dem Zuschlag zu den Grundsteuermeßbeträgen ergibt.

5. Wie oben dargelegt wurde (unter II), wird aus dem Aufkommen an DiözKSt. auch der Finanzbedarf der Diözese gedeckt. Dieser Anteil der Diözese tritt an die Stelle der *Diözesanumlage*, die bisher von den einzelnen KG. zu leisten war. Das hat zur Folge, daß die ländlichen Gemeinden nur sehr wenig zu den Lasten der Diözese beitragen, da sie im Verhältnis zur Bevölkerungszahl und zur Leistungsfähigkeit viel weniger DiözKSt. aufbringen als die Stadt- und Industriegemeinden. — Diesem Einwand muß dadurch begegnet werden, daß die ländlichen Gemeinden wie bisher eine Diözesanumlage leisten, die mit ihrem Anteil an der DiözKSt. verrechnet wird.

Auf den etwaigen Einwand, daß bei dem System der DiözKSt. die steuerstarken Gemeinden zu Lasten der steuerschwachen Gemeinden beitragen und diese gleichsam mitdurchschleppen müssen, gehe ich nicht ein, weil ich nicht annehmen kann, daß heute ein solcher Einwand im Ernst erhoben wird.

V. Beurteilung

Die bisherigen Ausführungen zeigen, daß die DiözKSt. große Vorzüge besitzt, daß ihnen aber auch Nachteile gegenüberstehen und daß Einwände gegen sie erhoben werden. Die Einwände sind im Laufe der Dar-

stellung schon zum Teil widerlegt worden, aber es bleiben immer noch einige Einwände, die beachtenswert sind. Um zu einer richtigen Beurteilung zu kommen, ob man sich für die DiözKSt. oder für die OrtsKSt. entscheiden soll, muß man abwägen, man muß überlegen, ob die Vorzüge oder die Nachteile überwiegen, man muß fragen: Sind die Vorzüge der DiözKSt. so groß, daß man dafür ihre Nachteile in Kauf nehmen kann und muß, oder sind die Nachteile so groß, daß man ihretwegen auf die Vorzüge verzichten und es bei dem bisherigen System der OrtsKSt. belassen muß?

In einem Punkte dürfte wohl Einigkeit bestehen: Die Erhebung der KSt. durch die Finanzämter wird man wohl allgemein begrüßen. Die grundsätzlichen Bedenken, die gegen diese Erhebungsform geltend gemacht werden können (vgl. oben IV, 1), werden wohl in den Augen aller Beurteiler zurücktreten vor dem offensichtlichen praktischen Nutzen, der in der Erhebung durch die Finanzämter liegt, und die Schwierigkeiten in der heutigen Form der KSt.-Erhebung sind so groß geworden, daß ein Ausweg gefunden werden muß. Die KV. werden es deshalb sicher begrüßen, daß sie das lästige Geschäft der Veranlagung und Einziehung der KSt. an die Finanzämter abgeben können. Die grundsätzlichen Bedenken wird man um so leichter zurückstellen, als in unserem Lande Rheinland-Pfalz ein gutes Einvernehmen zwischen Kirche und Staat besteht. Wenn der Staat bereit ist, die Erhebung der KSt. zu übernehmen, um damit der Kirche einen Dienst zu erweisen, ohne sich aber im übrigen in die kirchlichen Verhältnisse einzumischen — im Art. 41 der Verfassung von Rheinland-Pfalz ist die Freiheit der Kirche gewährleistet — wird man diese Hilfe annehmen dürfen, ohne damit den Interessen der Kirche zu schaden. Auch die Kirche ist ja bestrebt, mit dem Staate einträchtig zusammenzuleben und zusammenzuarbeiten. Es bleiben demnach nur noch die Einwände, die gegen die DiözKSt. als solche erhoben werden.

Die Antwort auf die Frage, ob die DiözKSt. oder die OrtsKSt. vorzuziehen ist, wird von der Sicht abhängen, aus der sie gegeben wird. Die aufgeführten Vorzüge und Nachteile werden nicht in den Augen aller Beurteiler dasselbe Gewicht haben. Die KV. werden vor allem dem Einwand, daß die DiözKSt. ihre Selbständigkeit und Selbstverantwortung aufhebe, ein großes Gewicht beilegen. Die KV. der steuerstarken Gemeinden, die bisher sich mit einem niedrigen KSt.-Hundertsatz begnügen konnten und die voraussichtlich bei Einführung der DiözKSt. einen höheren Hundertsatz erheben müßten, werden sich nicht mit Begeisterung für die DiözKSt. entscheiden. Die bischöfliche Behörde, der das Wohl und Wehe der ganzen Diözese und aller KG. am Herzen liegt, wird sich sicher für die DiözKSt. entscheiden, weil sie ihr die Möglichkeit gibt, außerordentliche Aufgaben der einzelnen KG. zu Aufgaben der ganzen Diözese zu machen, Kirchbauten beschleunigt und ohne übermäßige Belastung der Pfarrangehörigen durchzuführen, notwendig gewordene neue Seelsorgstellen einzurichten und überhaupt notleidenden Gemeinden zu Hilfe zu kommen. Sie wird es vor allem begrüßen, daß

sie den Aufbau der im Kriege zerstörten Kirchen fördern kann. Auch die leistungsschwachen KG. werden sich für die DiözKSt. aussprechen, weil sie von ihr eine Minderung ihrer oft übermäßigen Belastung erwarten können. Erst recht werden die KG., die im Kriege stark gelitten haben, in der DiözKSt. ein Mittel sehen, das ihnen den Wiederaufbau ihrer Kirchen ermöglicht, ohne daß die ganze Last von den Pfarrangehörigen getragen werden muß. Andererseits werden die KV. der leistungsstarken und der vom Kriege nicht oder wenig betroffenen KG. der DiözKSt. etwas mißtrauisch gegenüberstehen. Sie werden daran denken, daß sie zu den Lasten der leistungsschwachen Gemeinden beitragen, diese gleichsam mit durchschleppen müssen, daß die KSt., die in ihrer Gemeinde gezahlt werden, nicht alle dort bleiben, sondern teilweise in andere Gemeinden fließen. Alle KV. werden aber die Einschränkung ihrer Selbständigkeit, die nun einmal mit der DiözKSt. verbunden ist, als Nachteil empfinden.

Je höher die Warte ist, von der die Frage beurteilt wird, je mehr man neben den lokalen kirchlichen Interessen die Interessen der ganzen Diözese als der höheren Einheit ins Auge faßt, desto mehr wird man erkennen, daß die Vorzüge der DiözKSt. gegenüber ihren Nachteilen überwiegen und desto überzeugter wird man sich für die DiözKSt. entscheiden. Wer in der eigenen Pfarrei ein Glied einer höheren Einheit sieht, wer sich einen Blick bewahrt hat für die Interessen der Diözese und aller ihrer Pfarreien, wer auch in der kirchlichen Finanzwirtschaft sich von einem gesunden Idealismus leiten läßt, wird die DiözKSt. begrüßen, wird in ihr eine Einrichtung sehen, die den Interessen der Kirche dient. Man muß mit Recht sagen: Das System der DiözKSt. und der damit verbundenen Gemeinschaftshilfe entspricht dem Geist des Evangeliums, entspricht den Worten des hl. Paulus: „Der eine trage des anderen Last“ und dem Wort der Apostelgeschichte: „Es gab keinen Notleidenden unter ihnen“. Diese Worte haben ja nicht nur Geltung für die Einzelmenschen, sondern auch für die Pfarreien.

Die bischöflichen Behörden werden sich aber bemühen müssen, die Nachteile der DiözKSt. möglichst abzuschwächen, die Selbständigkeit der KV. nicht mehr einzuschränken als unumgänglich notwendig ist. Sie werden in die KSt.-Ordnung Sicherungen einbauen müssen, aus denen die KV. ersehen können, daß sie nicht auf Gnade und Ungnade der bischöflichen Behörde ausgeliefert sind, daß diese nicht nach freiem Ermessen über die KSt. verfügt, sondern nach einem festliegenden Plan. Die KV. müssen die Sicherheit haben, daß die KSt. nach Recht und Gerechtigkeit verteilt wird. Die bischöflichen Behörden müssen sich selbst die erforderlichen Beschränkungen auferlegen, damit nicht der Verdacht entsteht, sie suchten nur ihre eigenen Interessen und ließen die Interessen der KG. außer acht, sie hätten die DiözKSt. nur eingeführt, um in ihrer Finanzwirtschaft freiere Hand zu haben.

Das System der DiözKSt. und LandesKSt. hat sich in den Diözesen und Ländern, in denen es besteht, bewährt, und man denkt nirgends daran, es wieder abzuschaffen. Im Gegenteil, das System breitet sich immer weiter aus. Welch großer Segen durch die DiözKSt. gestiftet

werden kann, möge das Beispiel des Saarlandes zeigen. In den Jahren 1939 bis 1941 konnten von dem saarländischen KSt.-Aufkommen mehr als 3 Millionen RM abgezweigt werden zur zusätzlichen Schuldentilgung in den verschuldeten KG. Die Verschuldung der saarländischen KG. hatte bekanntlich eine Höhe erreicht, die erschreckend war, einzelne KG. standen geradezu vor dem wirtschaftlichen Zusammenbruch. Im Jahre 1942 waren sämtliche Schulden der saarländischen KG. getilgt. Das war nur möglich, weil im Saarland seit dem 1. 1. 1936 die KSt. praktisch als LandesKSt. erhoben wurde. Durch diese Maßnahmen sind auch die nichtverschuldeten KG. nicht geschädigt worden. Alle KG. haben trotz der Abzweigung von 3 Millionen RM bei der schlüsselmäßigen Verteilung soviel an KSt. erhalten, daß sie ihren Bedarf ganz decken und dazu noch ganz erhebliche Rücklagen machen konnten. Bei dem System der OrtsKSt. hätten sie auch nicht mehr an KSt. erhalten, denn es wird immer der KSt.-Hundertsatz genehmigt, der zur Deckung des Bedarfs erforderlich ist.

Ob die DiözKSt. in unserer Diözese eingeführt wird, steht noch nicht fest. Bei zwei Besprechungen, die im Sommer 1948 zwischen den beteiligten kirchlichen und staatlichen Stellen von Rheinland-Pfalz stattgefunden haben, erklärten sich die kirchlichen Behörden mit einer Ausnahme für die Erhebung der KSt. durch die Finanzämter und damit für die DiözKSt. oder LandesKSt. Daß nur eine DiözKSt. durch die Finanzämter erhoben werden kann, habe ich oben dargelegt. Nur die Evangelische Kirchenleitung der Rheinprovinz konnte sich aus grundsätzlichen Erwägungen nicht für die Erhebung durch die Finanzämter entscheiden. Der Finanzminister von Rheinland-Pfalz erklärte sich grundsätzlich bereit, die Erhebung der KSt. den Finanzämtern zu übertragen, machte aber auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die sich gerade zu dieser Zeit — es war einige Wochen nach der Währungsumstellung — entgegenstellten. Unter diesen Umständen wurde darauf verzichtet, 1948 die KSt. durch die Finanzämter erheben zu lassen.

Neuerdings ist die Frage wieder aufgegriffen worden. In Nordrhein-Westfalen liegt bereits ein Entwurf für ein neues KSt.-Gesetz vor, der die Erhebung der KSt. durch die Finanzämter vorsieht und die Möglichkeit gibt, die KSt. als DiözKSt. zu erheben. Auch in Rheinland-Pfalz sind die Verhandlungen wieder aufgenommen worden. Bei einer Besprechung, die kürzlich stattfand, wurde eine grundsätzliche Einigung aller beteiligten kirchlichen und staatlichen Stellen erzielt. Der Entwurf für ein neues Gesetz ist inzwischen ausgearbeitet worden, konnte aber in der vorstehenden Abhandlung nicht mehr berücksichtigt werden. Es ist damit zu rechnen, daß in Rheinland-Pfalz die KSt. vom 1. Oktober 1949 ab durch die Finanzämter erhoben wird.

Die Idee der DiözKSt. ist lebendig, die ganzen Zeitverhältnisse drängen zu ihrer Einführung. Die Schwierigkeiten in der Erhebung der OrtsKSt. sind so groß, die Vorzüge der DiözKSt. so bedeutsam und offensichtlich, daß man ihre Nachteile, soweit man Nachteile in ihr findet, in Kauf nehmen muß.

Die periodische Enthaltung als Ausweg aus der Ehenot

Von Professor Dr. N. Seelhammer, Trier

Die Frage der periodischen Unfruchtbarkeit der Frau und damit der periodischen Enthaltung in der Ehe ist heute in weiten Kreisen bekannt, findet Zustimmung und Ablehnung. Da sie auch an den Seelsorger herantritt, soll hier in Kürze ihre sittliche Erlaubtheit und ihre pastorale Verwendbarkeit untersucht und erörtert werden, ob und wie sie ein Ausweg aus der Ehenot der Gegenwart ist¹. Es kann nicht Sache des Theologen sein, die biologische und medizinische Seite des Problems zu untersuchen. Das ist Aufgabe des Arztes. Nachdem aber die Tatsache der periodischen Unfruchtbarkeit der Frau entdeckt und die Möglichkeit einer periodischen Enthaltung gegeben ist, muß der Theologe die Frage nach dem sittlichen Wert dieser Enthaltung stellen².

Die nachfolgenden Ausführungen behandeln 1. die Ehenot, 2. die versuchten Auswege, 3. die grundsätzliche Beurteilung der p. E., 4. die Einwände dagegen, 5. die Möglichkeiten ihrer Anwendung.

I. Die Ehenot

besteht zunächst darin, daß die naturgetreue Führung einer Ehe sehr erschwert ist. Naturgetreu möchten wir in biologischem, sozialem und sittlichem Sinn verstanden wissen. Die sozialen und wirtschaftlichen Gründe für diese Not sind so bekannt, daß sie nicht breit dargelegt zu werden brauchen. Wie sehr sie durch die Nachkriegszeit an Bedeutung gewonnen haben, erleben wir nur zu deutlich, und man kann nicht leicht darüber hinweggehen. Hier besagt also die Not, daß durch äußere Gegebenheiten Ehe und Familie in ihrem naturentsprechenden Leben gehemmt, eingeengt, gestört sind³.

Manche Ehen werden geschlossen, die von Anfang an nicht in der rechten Ordnung stehen. Das ist z. B. der Fall, wenn junge Menschen heiraten, die keine oder nicht genügende Existenz haben. Es gilt aber auch, wo die Ehe nicht mehr als verpflichtende Lebensgemeinschaft für immer angesehen oder wo das Kind als Wesenselement der Ehe abgelehnt

¹ Wir sind der Meinung, daß Tageszeitungen und Illustrierte nicht zur Behandlung dieser Frage geeignet sind.

² Veröffentlichungen von Ärzten für Laien über dieses Thema sind: J. N. Smulders: Periodische Enthaltung in der Ehe, 3. Aufl., Regensburg 1932 (leider ist das Buch in einem unschönen Kampftön geschrieben). Dagegen hat J. Mayer in seinem Schriftchen: Erlaubte Geburtenbeschränkung?, Paderborn 1932, ernste Bedenken von der Moral und Pastoral her geltend gemacht. J. E. Georg: Eheleben und Kindersegen, ein Ausweg aus der Ehenot, 3. Aufl., Prag 1934 (mit reicher Literaturangabe); Anton Stecher: Zeitwahl in der Ehe, Logos-Verlag Zürich, 6. Aufl. 1948 (auch im Verlag Hatje in Stuttgart erhältlich) gibt den neuesten Stand der Forschungen. Auf diesen fachwissenschaftlichen Schriften fußen: B. Ziermann: Naturtreue Ehe, Landau 1947, vgl. auch W. Rauch in Pastor bonus 1932, S. 321, J. Mayer in Pastor bonus 1932, A. Schmitt in Innsbrucker Zeitschrift 1932, Heymeijer SJ.: Periodische Enthaltung und katholische Moral, in dem genannten Buch von Smulders.

³ Vgl.: Die Ehenot der Gegenwart, Aschendorff, 1949.

wird. In beiden Fällen fehlt der nötige Lebensernst als sittliche Voraussetzung. Die Wurzel steckt in der Beeinflussung durch den Zeitgeist, der in einem Zeitalter der Vermassung für viele allmächtig ist. Dieser Zustand ist nicht etwa die Folge der wirtschaftlichen Not, sondern bestand schon in den Jahren größerer wirtschaftlicher Prosperität.

Ehenot besteht auch darin, daß viele Eheleute den wirklich vorhandenen Schwierigkeiten dadurch zu begegnen suchen, daß sie die Ehe unfruchtbar oder doch die Kinderzahl ganz klein halten. So wird der Bestand der Familien und des Volkes zahlenmäßig und qualitativ gefährdet. Dies letzte ist der Fall, wo biologisch und sozial gesunde Familien wenig Kinder haben, aus biologisch und sozial ungünstig gestellten aber zahlreiche Kinder hervorgehen. Es kann natürlich nicht als Ziel der Ehe hingestellt werden, möglichst viele Kinder zu zeugen. Eine sehr zahlreiche Familie kann nicht ohne weiteres als Beweis des sittlichen Hochstandes der Gatten gelten. Daß sie nicht in die Ordnung der Natur willkürlich eingreifen und auf unerlaubte Weise die Zahl der Kinder beschränken, sei es durch mißbräuchliche Verhütung der Empfängnis oder durch Tötung der Leibesfrucht, ist sittlich gut. Der Grund der großen Kinderzahl kann aber sehr wohl ein Mangel an Selbstbeherrschung, vornehmlich bei dem Mann sein. Der Frau in jedem Jahre die Last der Schwangerschaft und dann die Sorge für die Erziehung der vielen Kinder zumuten, mag nicht selten aus großer Rücksichtslosigkeit hervorgehen. Nicht wenige handeln auch nach dem Grundsatz, die Gemeinschaft habe die Pflicht, den Eltern die Sorge für die Kinder einfach abzunehmen. Dieser Flucht vor der Verantwortung entspricht als Gegenstück die These totalitärer Staaten: „Die Kinder gehören dem Staate.“ Volkswirtschaftlich gesehen ist das Ideal nicht die Großfamilie schlechthin, sondern die gesunde Normalfamilie, gesund in sittlichem, sozialem und biologischem Sinn. Es gibt eine berechnete Eugenik, d. h. Sorge für gesunden Nachwuchs.

Die Beschränkung der Kinderzahl wird in weitesten Kreisen erreicht durch den mißbräuchlichen ehelichen Verkehr. Daß viele unter dem Einfluß des Zeitgeistes die Tragweite dieses Verhaltens nicht sehen und berücksichtigen, ist eine weitere Not der Ehe.

Not bedeutet auch der Schaden, den die Gatten durch den unnatürlichen Verkehr auf die Dauer erleiden, nervöse Leiden, besonders der Frau, neurotische Störungen und die Gefahr des Auseinanderlebens⁴.

Ehenot ist vor allem sittliche Not. Denn der Mißbrauch der natürlichen Ordnung ist auch Schuld vor Gott. Ferner erleben viele Eheleute die Forderungen des göttlichen Sittengesetzes als eine Schwierigkeit, der sie sich nicht gewachsen fühlen. Sie erfahren, daß sie immer wieder gegen den Willen Gottes, den sie eigentlich bejahen, verstoßen. Es entsteht die Gefahr der Mutlosigkeit und manchmal eine Entfremdung gegenüber der Kirche, die Gottes Gesetze nicht ändern will, weil sie es nicht kann. Der Verzicht auf die Gnadenhilfe der Sakramente vergrößert aber noch die Not. Das Betrüblichste an der Situation der Ehe ist, daß eine Gesundung anscheinend auch nicht mehr von der katholischen Ehe zu erwarten ist. Wohl ist an der Lehre der Kirche nichts geändert, aber

⁴ Vgl. Stecher, S. 27 ff., Georg S. 93.

viele bringen nicht mehr die sittliche Kraft auf, nach dieser Lehre zu leben, weil sie vom Zeitgeist angesteckt sind. Wo der Glaube nicht mehr lebendig in den Herzen ist, wird auch seine verpflichtende Autorität und seine belebende Gnadenkraft nicht mehr gespürt. Der Grund der katholischen Ehe ist noch unverfälscht, die Gnadenquelle spendet noch ihr klares, reines Wasser, aber viele schöpfen nicht mehr aus ihr. Sie suchen etwas, was ihnen besser schmeckt, aber doch ungesund ist. Das Gift aber betäubt und heilt nicht.

Endlich erleben auch diejenigen die Ehenot, die durch ihren Beruf bestellt sind, ihr entgegenzuwirken: der Arzt, der Priester, der Fürsorger. Sie erfahren in ihren Beratungen die Kompliziertheit der menschlichen Verhältnisse, die oft wie unlösbar scheint und einen praktischen Rat unsagbar schwer macht. Andererseits erleben sie auch oft, daß die Fragenden sich doch nicht nach ihrem Rat richten. Das ist um so betrüblicher, als man oft auch noch dem Ratgeber die Schuld zuschiebt, weil man selbst nicht den Mut zur Verantwortung hat.

II. Als Ausweg

aus der schwierigen Lage der Ehe wird in weitesten Kreisen der unnatürliche Geschlechtsverkehr geübt. Der Neomalthusianismus, mag er nun mit künstlichen Verhütungsmitteln oder durch Unterbrechung des Verkehrs geübt werden, hat mit dem Vorschlag von Malthus eigentlich nichts mehr zu tun, denn dieser wollte das Ziel: verlangsamte Bevölkerungszunahme durch Enthaltung vom Geschlechtsverkehr erreichen. Der Neomalthusianismus will auf den Verkehr als Quelle des Lustgewinns nicht verzichten, ihn aber durch naturwidrige Betätigung unfruchtbar halten. Es ist interessant, wie die ernsten Ärzte, Erzieher und Volkswirtschaftler einheitlich vor dieser Praxis warnen wegen der vielfachen Schäden, die daraus erfolgen⁶. Die katholische Kirche verurteilt alle Methoden des Mißbrauches als sündhaft, dem Gesetze Gottes, das sich in der Natur bekundet, zuwider. Sie muß darin unnachgiebig bleiben, will sie ihrer Aufgabe treu bleiben.

Ein radikaler Ausweg scheint die vollständige Enthaltung vom ehelichen Verkehr zu sein. Sie ist aber ohne Zweifel sehr schwer und nicht einfachhin mit der notwendigen vollständigen Enthaltung vom Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe gleichzusetzen. Die Lebensbedingungen in der Ehe weisen naturhaft auf die Geschlechtsgemeinschaft hin. Die Gemeinsamkeit der Wohnung, des Schlafzimmers ist von Natur ein großer äußerer Anreiz zu geschlechtlicher Beziehung. Die Nichtbefriedigung mag zuweilen zu nervösen Spannungen und Störungen führen. Dazu kommt noch die seelische Einstellung der Gatten aufeinander. Die eheliche Liebe ist wesensmäßig erotisch betont und drängt naturgemäß zum stärksten Ausdruck in der ehelichen Hingabe. Es sollte hierbei nicht bloß an die Befriedigung des Körpertriebes gedacht werden, sondern auch daran, daß der Geschlechtsverkehr die Gattenliebe erhält und bestärkt (fomentum amoris). Das mag leichter verständlich

⁶ Vgl. z. B. Stecher a. a. O. S. 29.

sein, wenn man bedenkt, daß in den mannigfachen Sorgen des Lebens die Gatten sich gegenseitig aussprechen, beieinander Rat suchen, sich trösten, ermutigen und im Erfahren der Gegenliebe, die sich wiederum am stärksten in der ehelichen Hingabe zeigt, neue Kraft finden. Die Notwendigkeit dauernden Verzichtes läßt sie aber gerade dieses entbehren und kann erkaltend wirken. Diese Gefahr ist um so geringer, je geistiger, verinnerlichter die Einstellung der Gatten ist. Dazu gehört aber sehr viel Selbstzucht. Ein weiterer Umstand, der die lang dauernde oder immerwährende Enthaltung der Gatten nicht empfehlenswert erscheinen läßt, ist der wohlthuende Einfluß des ehelichen Verkehrs auf die leibliche und seelische Gesundheit der Gatten. Mediziner weisen besonders darauf hin⁶. Daß die dauernde Enthaltung für die Gatten eine seelische Belastung und eine sittliche Gefahr darstellen kann, wußte schon der heilige Paulus und schrieb darum: 1. Kor. 7, 5: „Entziehet euch einander nur mit gegenseitiger Einwilligung für gewisse Zeit... dann kommt wieder zusammen...“

III. Ist gegenüber den genannten ungangbaren Auswegen die periodische Enthaltung ein sittlich erlaubter Ausweg?

Es seien hier zunächst noch einmal die Grundzüge der Lehre von Knaus und Ogino in aller Kürze dargelegt⁷. Die Frage, ob die Frau jederzeit fähig zur Empfängnis sei, hatte schon lange die medizinische Wissenschaft beschäftigt, ehe der Japaner Ogino und der Deutsche Knaus unabhängig voneinander durch ihre Forschungen zu dem Ergebnis kamen: die Empfängnis ist nur an wenigen Tagen möglich. Der Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, daß eine Empfängnis nur stattfinden kann, wenn ein reifes, befruchtungsfähiges Ei vorhanden ist. Das ist nur einmal im monatlichen Zyklus der Fall. Die Beobachtung, daß die monatliche Blutung mit der Eireife (Ovulation) zusammenhängt, führte zur Berechnung des Zeitpunktes für diese. Ogino berechnet sie von der kommenden Blutung her und stellt sie zwischen den 16. und den 12. Tag. Knaus stellt sie experimentell für den 15. Tag vor Beginn der nächstfolgenden Menstruation fest. Es muß weiter in Rechnung gestellt werden, daß das Ei nur wenige Stunden befruchtungsfähig bleibt und die Samenfäden immerhin bis 30 Stunden im weiblichen Organismus ihre Keimfähigkeit behalten. Es müssen also noch zwei Tage zu dem Tag der Ovulation hinzugezählt werden. In diesem Zeitraum ist dann eine Befruchtung möglich. Die Schwierigkeit besteht darin, daß die Menstruation oft nicht regelmäßig erfolgt, schwankt, mithin auch die Eireife und die fruchtbaren Tage. Um hierin einige Sicherheit zu bekommen, ist zweierlei notwendig: 1. Die Regelmäßigkeit bzw. Schwankung des Eintritts der Blutung muß längere Zeit hindurch genau beobachtet werden. 2. Weil der Beginn der Blutung nicht mit Sicherheit voraussagen ist, muß die Zahl der Tage, die möglicherweise fruchtbar sind, erweitert werden. Man setzt gewöhnlich 12 Tage dafür fest, und zwar vom 11. bis 21. Tag

⁶ Man lese z. B., was der Arzt A. Stecher in seinem Buch „Zeitwahl in der Ehe“, S. 31, dazu sagt. Desgl. Georg a. a. O. S. 93 ff.

⁷ Das Nähere muß man in den genannten Schriften nachlesen.

vor der nächstfolgenden Blutung. Das bedeutet für die Praxis, daß der eheliche Verkehr in diesen Tagen fruchtbar sein kann. An den übrigen Tagen, d. h. in den 11 Tagen vor Beginn der nächstfolgenden Blutung ist eine Empfängnis nicht möglich, weil kein reifes Ei vorhanden ist. Die Tage vor Beginn der Blutung bis zum 12. Tage vor der nächstfolgenden sind aus demselben Grunde unfruchtbar. Zu beachten ist, daß diese letztgenannten Tage (vom Beginn der Blutung bis zum 21. Tage vor der nächstfolgenden) möglicherweise sehr kurz sind, wenn nämlich die Blutung früher eintritt.

Gatten, die sich Kinder wünschen, müssen also in diesen fruchtbaren Tagen den Verkehr pflegen. An den sogenannten unfruchtbaren Tagen kann er nicht zu dem gewünschten Ziele führen. Wenn dagegen Gatten aus triftigen Gründen eine Empfängnis vermeiden wollen, müssen sie sich an den fruchtbaren Tagen gänzlich des Verkehrs enthalten. An den übrigen Tagen kann der Verkehr in vollkommen naturgemäßer Weise stattfinden, er bleibt dennoch unfruchtbar, weil ja kein befruchtungsfähiges Ei da ist. Der Grund dafür, daß dann der Verkehr unfruchtbar bleibt, liegt nicht an dem Tun der Menschen, sondern an der Einrichtung der Natur. Wenn die Gatten die fruchtbaren Tage nicht genau einhalten oder in deren Berechnung nicht genau sind, kann unter Umständen eine Empfängnis stattfinden. Das liegt dann an der mangelhaften Beobachtung des natürlichen Gesetzes, nicht aber an diesem selbst. Wegen der durch die Ärzte beobachteten häufigen Schwankungen im Eintritt der Blutung und vieler anormaler Unregelmäßigkeiten, besonders infolge seelischer Einflüsse, ist eine dauernde Beratung mit dem Arzt erforderlich⁸. Für normal gelagerte Fälle werden die Anweisungen in den genannten Büchern die erforderliche Sicherheit geben.

IV. Die moraltheologische Beurteilung

1. Der eheliche Verkehr, der sich auf die unfruchtbaren Tage beschränkt, ist sittlich erlaubt. Haben die Gatten Gründe für die zeitweilige Enthaltung, die sie vor ihrem Gewissen verantworten können, so ist die Absicht auf die Beschränkung der unfruchtbaren Tage gut, also ist auch die ganze Handlung sittlich gut. Die Ausübung des Verkehrs geschieht in naturgemäßer Weise. Naturgemäß ist der Verkehr darum, weil die Gatten ihn der Natur entsprechend ausführen und nichts absichtlich tun, was den Ablauf dieses Vorganges hindert. Die Vereinigung geschieht so, daß eine Empfängnis stattfinden könnte, wenn ein reifes Ei vorhanden wäre. Weil dies nicht der Fall ist, bleibt der Verkehr unfruchtbar. Das ist dieselbe Situation wie beim Verkehr in der Schwangerschaft und nach den Wechseljahren. In dieser Zeit ist der Verkehr sittlich erlaubt, was von niemand bezweifelt wird, obwohl sich die Gatten über die Unfruchtbarkeit ihres Tuns klar sind. Aber es kommt ja nicht auf die Fruchtbarkeit an, sondern darauf, daß der Verkehr naturgemäß ist. Naturgemäß ist die Aufnahme des männlichen Samens in den weiblichen Organen beim Verkehr. Handeln die Gatten so, daß dies geschieht, so handeln sie naturgemäß, naturgetreu.

⁸ Vgl. Stecher S. 7.

Ob dann wirklich eine Vereinigung des männlichen und weiblichen Keimgutes stattfindet, können die Menschen nicht beeinflussen, weil es nicht in ihrer Macht steht. Also sind sie auch nicht dafür verantwortlich, wenn keine Empfängnis eintritt. Verantwortlich ist man für das, was man selbst bestimmen kann.

Naturgemäß ist der Verkehr auch noch in einem anderen Sinne. Die geschlechtliche Vereinigung ist der Ausdruck der Liebe, die körperliche Hingabe ist das Geschenk des ganzen Ich an den Gatten. Geschenk ist seinem Sinne gemäß endgültig und unwiderruflich. Das geschieht im Verkehr, der normal vollzogen wird. Er ist sinnfälliger Ausdruck für das Sichgehören der Gatten. Für dieses „Sichgehören“ muß freilich noch eine andere Voraussetzung erfüllt sein, nämlich die rechtmäßige Ehe. Denn durch sie entsteht erst der Rechtsanspruch auf die volle Lebensgemeinschaft. Das kann aber nur ein Recht auf naturgemäßen Verkehr sein. Der Geschlechtsverkehr in naturgemäßer Weise ist also den Gatten erlaubt, auch wenn er unfruchtbar bleibt. Dem Recht der Gatten auf den naturgemäßen Verkehr entspricht aber kein Gebot, von diesem Recht Gebrauch zu machen. Es steht also in ihrem Willen, ob und wie oft sie zusammenkommen wollen. Sie können für längere oder kürzere Zeit darauf verzichten, nur darf der Verzicht das eheliche Recht nicht ausschließen wollen. Auch ein lebenslänglicher Verzicht auf das anerkannte Recht kann sittlich erlaubt sein. Der Verzicht muß natürlich im Einverständnis der beiden Gatten erfolgen, denn aus der gültigen Ehe entspringt ja das Recht der Gatten, den Verkehr zu fordern. Versagt ein Gatte sich aus unzureichenden Gründen dem anderen, wo dieser es unter Wahrung der natürlichen und göttlichen Ordnung fordert, so begeht er eine Sünde, ein Unrecht. Dieses Forderungsrecht ist nicht unbegrenzt. Es muß Rücksicht nehmen auf die Gesundheit und die menschliche Würde der Gatten. Es bezieht sich auch nur auf den naturgetreuen Verkehr. Ein Recht auf mißbräuchlichen Verkehr gibt es nicht; der andere Gatte darf dazu nicht mitwirken. Wenn also vernünftige Gründe bestehen, können Gatten auf den ehelichen Verkehr verzichten. Selbstverständlich darf dann nicht auf eine andere Weise die Befriedigung des Geschlechtstriebes gesucht werden.

2. Wie lange darf die Enthaltung vom Verkehr geübt werden? Unter der Voraussetzung vernünftiger Gründe und beiderseitigen Einverständnisses ist es sittlich erlaubt, daß die Gatten von einem bestimmten Zeitpunkt an sich gänzlich enthalten. Das ist ohne Zweifel schwer, besonders für junge Menschen. Wenn Gatten aber die seelische und sittliche Kraft dazu haben, ist es durchaus sittlich erlaubt. Sie dürfen aber auch die Enthaltung an manchen Tagen üben und an anderen den Verkehr pflegen. Es gibt kein Gebot, wie oft sie zusammenkommen müßten, das können sie selbst bestimmen. Sie bleiben also auch in der sittlichen Ordnung, wenn sie an den fruchtbaren Tagen sich enthalten, an den unfruchtbaren aber miteinander verkehren. Auch in der Zeit der Schwangerschaft und in den Wechseljahren wird der erste Zweck der Ehe, die Zeugung neuen Lebens, nicht erfüllt. Der Verkehr bleibt aber doch erlaubt, weil der zweite Zweck: die Be-

kundung und Stärkung der ehelichen Liebe und die geordnete Befriedigung der naturhaften Begierlichkeit erreicht wird. In der p. E. wird nun die an sich für längere Zeit erlaubte Enthaltung auf bestimmte Tage verkürzt. Anstatt an 28 Tagen im Monat enthalten sich die Gatten jetzt an 12 Tagen. Das ist leichter möglich als eine längere oder gar vollständige Enthaltung. In diesen genannten 12 Tagen muß aber dann auch wirklich auf den Verkehr verzichtet und nicht etwa die Befriedigung des Triebes auf unrechtmäßige Weise gesucht werden. Das erfordert ohne Zweifel ein gutes Maß von Zurückhaltung, was nur durch große Selbstbeherrschung und eine ernsthafte Gesinnung möglich ist. Darin zeigt sich auch der Unterschied der p. E. von dem Ehemißbrauch. Die onanistisch verkehrenden Gatten wollen nicht auf den Lustgewinn verzichten und suchen ihn auf die bekannte Weise. Das verstößt gegen die sittliche Ordnung. Die Eheleute aber, die nur an den unfruchtbaren Tagen verkehren, müssen bereit sein, an den fruchtbaren Tagen auf den Lustgewinn zu verzichten, und sich vollkommen enthalten. Wenn sie dies ehrlich meinen, sind sie bereit, für ein hohes Gut auch eine hohe persönliche Leistung einzusetzen, für ein Gut, das sie erreichen wollen, auch einen hohen Preis zu zahlen, nicht aber es zu stehlen. Wie das Stehlen die soziale und sittliche Ordnung stört, so auch der Ehemißbrauch, denn dieser widerspricht dem naturgemäßen Sinn der Ehe. Wenn auch der erste Zweck der Ehe, das Kind, nicht immer bewußt intendiert zu werden braucht, so darf doch das Tun der Gatten diesen ersten Zweck nicht auf naturwidrige Weise verhindern. Das Naturwidrige liegt darin, daß die geschlechtliche Vereinigung, deren immanentes Ziel die Übertragung des männlichen Keimgutes ist, begonnen, dann aber diese Übertragung verhindert wird. Die Begleiterscheinung der geschlechtlichen Vereinigung, die Lust, hat in der Ordnung der Natur ihre große Bedeutung. Aber sie ist nicht die Hauptsache, sondern Begleitumstand, ähnlich dem Wohlgeschmack bei der Nahrungsaufnahme. Wird der Nebenumstand zur Hauptsache gemacht, so ist die natürliche Ordnung umgekehrt. Das trifft aber bei der Enthaltung an den fruchtbaren Tagen nicht zu, denn die Gatten verzichten ja auch auf den Lustgewinn. Dafür, daß sie für etwa ein Drittel der Zeit das Opfer des Verzichtes bringen, können sie an den übrigen Tagen ganz naturgemäß verkehren, ohne daß eine Empfängnis stattfindet. Dann ist die sittliche Ordnung gewahrt. Das gleiche gilt auch z. B., wenn nach dem Urteil eines gewissenhaften Arztes die Frau durch eine neue Schwangerschaft und Geburt in ernste Lebensgefahr kommt. Ohne Zweifel darf sie diese Gefahr auf sich nehmen, sie kann ihr aber auch entgehen durch die Beschränkung des Verkehrs auf die unfruchtbaren Tage.

3. Die Kenntnis der fruchtbaren Tage ermöglicht es den Gatten, die sich Kinder wünschen, das Menschenmögliche zur Erreichung ihres Zieles zu tun, indem sie an diesen Tagen den Verkehr pflegen. Die tatsächliche Fruchtbarkeit entzieht sich aber dem Einfluß der Menschen. Der Verkehr an den unfruchtbaren Tagen kann, auch wenn die Gatten es wollten, nicht zu einer Empfängnis führen, aber darum ist dieser Verkehr nicht unsittlich, wenn er nur in naturgemäßer Weise ausgeführt

wird. Die Kenntnis der unfruchtbaren Tage ist also nicht einfach eine Verführung zur Kinderlosigkeit der Ehen und darum auch vom volkswirtschaftlichen Gesichtspunkt her nicht zu verurteilen. Im Gegenteil kann gerade die Ausnützung der fruchtbaren Tage zu einer größeren Kinderzahl und damit zur Erhaltung des Volkes führen. Diese Seite der p. E. hat man im NS-Staate aus Kurzsichtigkeit nicht gesehen.

4. Für die sittliche Beurteilung der p. E. kommt es auf die Gründe an, aus denen sie geübt wird. Wenn der Verkehr an den unfruchtbaren Tagen naturgetreu vollzogen wird, ist die Handlung in ihrem Objekt sittlich gut oder wenigstens indifferent, denn die Gatten verfolgen einen Weg, den die Natur selbst zeigt. Die Natur ist aber eine Norm für die Sittlichkeit, insofern in ihrer Ordnung der Wille des Schöpfers zum Ausdruck kommt. „Natura est norma manifestativa moralitatis.“ (Vgl. Noldin: *Theologia moralis*, De principiis Nr. 67.) Das Objekt bestimmt aber grundlegend die Sittlichkeit einer Handlung. Damit sie aber als Ganzes der sittlichen Ordnung entspricht, müssen auch die Umstände und die Absicht gut sein. (Das folgt nach dem Grundsatz: *bonum ex integra causa, malum ex quovis defectu*.) Würde die Enthaltung aus Scheu vor der Mühe, welche die Pflege und Erziehung der Kinder notwendig mit sich bringt, geübt, so wäre die Absicht nicht gut, denn sie entspringt der ungeordneten Selbstsucht, und diese ist eine unsittliche Haltung. In diesem Falle wären zwar die Einzelakte ihrem Objekt nach naturgemäß und so in der Ordnung, aber der Absicht nach nicht, und so würde die ganze Enthaltung unsittlich. Wenn also Gatten in einer wirtschaftlich wirklich schwierigen Situation leben oder die Wohnverhältnisse so beengt und menschenunwürdig sind, daß eine größere Kinderzahl nicht tragbar, ja sogar nicht verantwortlich erscheint, ist es ihnen erlaubt, ihren ehelichen Verkehr auf die unfruchtbaren Tage zu beschränken. Ihr Verhalten entspricht dann den oben angedeuteten Grundsätzen für die sittliche Erlaubtheit ihres Handelns. Das gleiche gilt bei der sogenannten medizinischen Indikation. Die Verantwortung dafür, daß diese Gründe wirklich vor dem Gewissen bestehen können, müssen freilich die Gatten selbst tragen.

V. Einwände gegen die periodische Enthaltung

1. Die p. E. ist nur eine neue Art des Ehemißbrauches, denn man will ja mit ihr auch nur die Empfängnis (den Kindersegen) verhüten. Darauf ist zu antworten: In der Tat ist das Ziel der p. E. eine Verhütung der Empfängnis. Nehmen wir an, daß in beiden Fällen wirklich derselbe ernste Grund dafür bestehe, so ist dennoch ein wichtiger Unterschied zwischen der p. E. und dem Mißbrauch des Verkehrs. Denn dieser widerspricht ja als Akt der Ordnung der Natur und ist darum unsittlich. Bei der p. E. dagegen schlagen die Gatten den Weg ein, den die Natur selbst zeigt. Das aber entspricht, wie oben gezeigt wurde, durchaus der sittlichen Ordnung. Es kann keine Rede davon sein, daß die p. E. als die normale Führung der Ehe gelten könne. Sind aber die Gründe stichhaltig, so ist das Verhalten der Gatten in der p. E. wesentlich verschieden vom Ehemißbrauch jeglicher Art. Beim

Mißbrauch ist die Handlung als Objekt naturwidrig, also auch sittlich schlecht. Da nun durch das Objekt die Sittlichkeit der Handlung grundlegend bestimmt wird, so ist auf jeden Fall die ganze Handlung schlecht, auch wenn die Absicht gut wäre. Wenn man einwendet, die Absicht sei in beiden Fällen dieselbe, nämlich die Verhütung der Empfängnis, so möchte ich dazu sagen, daß nur die Erscheinungsform der Absicht die gleiche ist, der Kern aber, das eigentliche Ziel, ist verschieden. In dem einen Fall ist es nur die Befriedigung der selbstsüchtigen Begierde, in dem anderen Falle ist es die Erfüllung einer Aufgabe, nämlich der vernünftigen gewissenhaften Führung einer naturgetreuen Ehe unter Aufbringen eines großen Opfers, nämlich des tagelangen Verzichtes auf den Lustgewinn durch den Verkehr. In dem einen Falle wird das Ziel durch schlechte, in dem anderen Falle durch gute Mittel erstrebt. Ein gutes Ziel mit schlechten Mitteln, d. h. seiner Natur nicht entsprechenden Mitteln zu erstreben, ist aber Unordnung und darum sittlich schlecht.

2. Die periodische Enthaltung begünstigt die Scheu vor dem Opfer. Die p. E. will tatsächlich eine Erleichterung der Eheführung bringen. Nun aber stellt die Ehe schon im rein natürlichen Betracht wesensmäßig die Forderung des Willens zum Opfer. Eine Ehe ohne diesen Willen trägt den Todeskeim in sich und kann keinen Bestand haben. Sie kann weder ihre Aufgabe für die Gatten als Partner noch für die Gemeinschaft erfüllen. Während nun der Ehemißbrauch einfach dem Prinzip vom geringsten Widerstand folgt und so den Opferwillen zerstört, ist das bei der p. E. nicht der Fall. Sie verlangt vielmehr ein großes Opfer, indem sie an zehn bis zwölf Tagen vollkommene Enthaltung vom ehelichen Verkehr fordert. Das ist aber nur bei einem starken Willen möglich. Wenn darum jemand hingewiesen wird auf die Möglichkeit der p. E., so muß er auch zugleich auf dieses Opfer hingewiesen werden und an das Verantwortungsbewußtsein des Ratsuchenden appelliert werden. Man muß in moraltheologischer Sicht mit Freude die Reserve begrüßen, mit der O. Graf⁹ der medizinischen und sozialen Indikation für die p. E. gegenübersteht. Der Rat, den der Seelsorger dem Fragenden gibt, darf noch viel weniger als die Beratung des Arztes dem Patienten die Verantwortung für sein Tun abnehmen wollen. Er darf, wie Graf sagt, keine „Sicherung“ bedeuten, die ihn der eigenen Gewissensentscheidung entheben soll. Dieser Mahnung eines ersten Arztes gegenüber kann man nur mit Bedauern die Haltung zur Kenntnis nehmen, die aus der Empfehlung der künstlichen Empfängnisverhütung und der Schwangerschaftsunterbrechung spricht, wo man eben dem Opfer aus dem Wege geht. Dieselbe Haltung bekundet sich auch in einer Sonderbeilage zu Heft 14 „Das deutsche Gesundheitswesen“ (Berlin 1947), das „grundsätzliche Hinweise zur Gestaltung der sozialpädagogischen Aufklärung und Belehrung durch den Arzt“ bietet¹⁰.

3. Die periodische Enthaltung scheint den Willen zum Kind zu schwächen, denn sie zeigt einen Weg, wie die Ehe unfruchtbar gehalten werden kann. Demgegenüber ist zunächst

⁹ A. a. O. S. 50.

¹⁰ Vgl. Die Ehenot der Gegenwart, S. 7.

zu sagen, daß die p. E. auch einen Weg zeigt, der mit menschenmöglicher Sicherheit zu einer Empfängnis führt, wenn Kinder in der Ehe gewünscht werden.

Wann ist der Wille zum Kind überhaupt vorhanden? Er tritt ohne Zweifel zunächst dort in Erscheinung, wo aus der ehelichen Gemeinschaft mehrere Kinder hervorgegangen sind. Wenn dort in späteren Jahren Kinder nicht mehr gewünscht werden, so kann man nicht sagen, daß der Wille zum Kinde überhaupt fehle. Es ist ja auch nicht nötig, daß die Zahl der Kinder bloß durch den Trieb bestimmt wird, vielmehr entspricht es der Würde des Menschen, durch verständige Überlegung sein Leben zu gestalten.

Die Tatsache, daß aus einer Ehe nur ein Kind gezeugt wird, ist nicht ohne weiteres ein Beweis für den fehlenden Willen zum Kinde. Denn es kann ja sein, daß eine weitere Empfängnis wegen organischer oder physiologischer Mängel im Geschlechtsorganismus der Gatten unmöglich wird. Das trifft leider gar nicht so selten zu bei Gatten, die gerne mehr Kinder hätten. Hier ist also der Wille zum Kinde vorhanden, wenn er auch nicht in Erscheinung tritt. Häufiger sind wohl die Fälle, in denen nach dem ersten Kind weitere nicht mehr gewünscht werden. Hier müßte man unterscheiden zwischen denen, die das erste Kind bewußt gewollt haben, und jenen, die es nur hinnehmen. Bei diesen letzten ist der Wille zum Kind nur eingeschränkt (*secundum quid*) vorhanden. Für die moralische Beurteilung der Verhütung kommt es nun wieder ganz auf die Gründe der Verhütung an. Sind diese Gründe echt und verantwortlich, so ist die Verhütung nicht einfach ein Beweis gegen den Willen zum Kinde. Dann kommt es darauf an, wie man das Ziel erreichen will: auf dem naturwidrigen Wege des Mißbrauches oder auf dem von der Natur vorgezeichneten Wege der p. E.

Fehlt der Wille zum Kind, wenn die Ehe gleich in den ersten Jahren bewußt kinderlos gehalten wird?

Wiederum ist nach den Gründen dieses Verhaltens zu fragen. Manchmal werden sie wirklich stichhaltig sein, etwa die wirtschaftliche Lage der jungen Leute. Dann mag wohl grundsätzlich der Wille zum Kind vorhanden sein, auch wenn die ersten Jahre der Ehe unfruchtbar gehalten werden. Aber da ergibt sich die andere Frage: Ist es verantwortlich, eine Ehe zu schließen, wenn keine wirtschaftliche Existenz da ist, wenn der Mann kaum soviel verdient, daß er allein davon leben kann, oder wenn keine Wohnung zu beschaffen ist, die eine menschenwürdige Eheführung, zu der nun einmal normalerweise Kinder gehören, möglich macht? Weiterhin: Werden Gatten, die jahrelang am Anfang der Ehe das Kind verhütet haben, sich später noch dazu entschließen können? Sicher nur diejenigen, denen es mit ihren Gründen am Anfang wirklich ernst war. Die anderen sicher nicht. Ferner: Werden gesunde junge Eheleute es auf lange Dauer überhaupt fertigbringen, dem naturhaften Verlangen nach dem Kind zu widerstehen? Medizinische Fachleute verneinen die Frage. Wo aber die Überlegung, daß Kinder den Gatten in ihrem privaten und gemeinschaftlichen Leben Einschränkungen auferlegen, zu dem Entschluß führt, in den ersten Jahren die Ehe unfrucht-

bar zu halten, da fehlt von Anfang an der rechte Wille zum Kind. Dort ist die Ehe nach der Ausdrucksweise der Individualpsychologie A. Adlers „ein Egoismus zu zweien“ und darum in ihrer gesamten Haltung unsittlich. Es fehlt freilich auch die rechte Erkenntnis dafür, daß das Kind trotz aller Mühe, die es bringt, auch eine Quelle schönster Freude für die Eltern ist, die sie fester aneinander bindet. Hier muß der Arzt und erst recht der Seelsorger Erzieher sein. O. Graf weist als Arzt auf einen Sachverhalt hin, der sehr bemerkenswert ist¹¹, daß Ehen, denen in den ersten Jahren „Kinder versagt bleiben, in ihrem Bestand erheblich mehr gefährdet sind als Ehen mit Kindern“. Ohne Zweifel hat er recht darin, daß das Kind die Gatten fester aneinander bindet und die Gemeinschaft bestärkt, daß das Kind ein Ansporn zur Verantwortung und ein Anruf an die Gewissenhaftigkeit und Willensstärke ist. Diese ethischen Überlegungen wird der Theologe sich gern zu eigen machen.

Man geht wohl nicht fehl mit der Behauptung, daß in den meisten Fällen, wo in den ersten Jahren eine Empfängnis vermieden wird, diese durch ehelichen Mißbrauch erreicht wird. Die völlige Enthaltung vom Verkehr wird für die ersten Jahre einer Ehe kaum in Frage kommen und überhaupt nur für charakterlich und sittlich sehr hochstehende Personen möglich sein. Hier ist nun die p. E. ein Ausweg, vorausgesetzt, daß stichhaltige Gründe vorliegen. Die Anforderung an die Willenshaltung der Gatten in der p. E. ist so groß, daß durch diese der Wille zum Kinde nicht beeinträchtigt zu werden braucht.

4. Kann man sich auf die Lehre von der periodischen Enthaltung verlassen? Die Antwort hierauf müssen wir den medizinischen Fachleuten überlassen. Stecher bejaht sie in seinem angeführten Buche S. 9 ff. Praktische Bedenken, die immer wieder dagegen erhoben werden, beweisen nur, daß es notwendig ist, alle unregelmäßigen Monatszyklen der Kontrolle des Arztes zu unterwerfen.

Eine Schwierigkeit für die p. E. ergibt sich auch noch aus dem Umstand, daß der Geschlechtsverkehr als Ausdruck der Gattenliebe von Voraussetzungen abhängt, die im Emotionalen liegen und darum sich der Berechnung entziehen. Freudige Erlebnisse, erhöhte Stimmung durch gemeinsame festliche Stunden, seelische Erhebung mögen auch die Gatten in ihrem Zusammengehörigkeitsgefühl zueinander führen. Aber auch Stunden der Not und das Gefühl der Unsicherheit oder Verlassenheit in der Welt mögen sie zu der Geborgenheit in der Liebe des treuesten Menschen führen und sie diese in der leiblichen Vereinigung finden lassen. Das kann und wird wohl unabhängig von den fruchtbaren Tagen geschehen, und dann mag es schwer werden, verzichten zu müssen. Ob aber dann nicht gerade die seelische Gemeinschaft als Freundschaft ihnen eine gewisse Sublimierung bringen kann, die sich in einer Art väterlichen und mütterlichen Affektes zueinander äußert?

Noch auf ein anderes weist O. Graf¹² wohl mit Recht hin: Muß man nicht vermuten, daß in der Zeit der Fruchtbarkeit die Frau auch am meisten die Bereitschaft zur ehelichen Geschlechtsgemeinschaft hat?

¹¹ A. a. O. S. 51.

¹² A. a. O. S. 50.

Dann könnte ja eigentlich die Enthaltung gerade in dieser Zeit leicht zu seelischen Störungen führen? Dagegen freilich möchte man auf den Sachverhalt hinweisen, daß beim Menschen die Möglichkeit und Bereitschaft zur geschlechtlichen Vereinigung nicht so wie beim Tiere von der Brunstzeit, sondern vielmehr von seelischen Komponenten bedingt ist.

Auch diese letzten Erwägungen zeigen, daß mit der p. E. das Eheleben nicht mechanisiert wird, sondern daß die Anwendung dieser Methode eine Angelegenheit sittlich ernster Gesinnung bleibt.

5. Begünstigt die periodische Enthaltung nicht den außerehelichen Geschlechtsverkehr? Diese Besorgnis ist bei näherem Zusehen nicht begründet. Der Erfolg der p. E. ist nur dort gesichert, wo die Voraussetzungen genau beachtet werden. Das wird aber nur in der Ehe möglich sein. Beim außerehelichen Geschlechtsverkehr wird man sich kaum um die unfruchtbaren Tage kümmern. Hier geht es ja nur um die Befriedigung der Begierde, und zwar wann und wo es beliebt und Gelegenheit ist. Da hat man nicht Zeit und Wille zu warten. Weil man aber auch kein Kind will, wird der Verkehr mit Schutzmitteln oder sonstwie mißbräuchlich ausgeübt. Das Wissen um die p. E. ist also ganz sicher kein allgemeiner Anreiz zum außerehelichen Geschlechtsverkehr. Würde aber eine Frau bewußt diese Tage zum außerehelichen Verkehr auswählen, so läge die Unordnung und moralische Schuld nicht an dieser Auswahl, sondern in der geschlechtlichen Betätigung überhaupt, denn dazu gibt nur die Ehe das Recht. Der außereheliche Verkehr wäre auch, wenn er auf die unfruchtbaren Tage beschränkt und dann naturgemäß ausgeführt würde, Sünde. Aber er wäre immerhin nicht so schlimm, als wenn auch noch beim Akt selbst die Ordnung der Natur gestört würde. Wem es aber nur um die Befriedigung des Triebes geht, der wird wohl immer den einfacheren Weg, nämlich die künstliche Verhütung, suchen.

VI. Die seelsorgliche Beurteilung der periodischen Enthaltung

a) Die p. E. ist geeignet, den Ehemißbrauch zu beseitigen. Für alle gutwilligen Gatten, die sich des Unrechtes aller Art von Mißbrauch noch bewußt sind und darunter seelisch leiden, bedeutet die Möglichkeit, an vielen Tagen des Monats naturgemäß verkehren zu können, eine Erlösung aus ihrer Ehenot. Wenn wir sie „gutwillig“ nennen, so besagt das ein Doppeltes: 1. sie haben wirklich triftige Gründe für eine Beschränkung der Kinderzahl; 2. sie empfinden ihr bisheriges (onanistisches) Verhalten als Unrecht und, leiden darunter, daß sie es dennoch nicht aufgeben können. Für sie ist die vollständige Enthaltung praktisch zu schwer. Nun aber sagt die Eheenzyklika Pius' XI. Nr. 62: „Es kann keine Schwierigkeiten geben, die die Verpflichtung des göttlichen Gebotes, Handlungen zu unterlassen, die ihrer inneren Natur nach sündhaft sind, aufzuheben vermöchten. Es sind keine Verhältnisse denkbar, unter denen die Eheleute nicht mit Hilfe der göttlichen Gnade ihrer Pflicht treu bleiben und die eheliche Keuschheit vor jenem entehrenden Makel rein bewahren könnten.“ Das besagt also, daß auf keinen Fall eine schwere Sünde geschehen darf, aber es heißt nicht, die Gatten könnten das nur durch

völlige Enthaltung erreichen, denn wie oben gezeigt, ist der Verkehr an den unfruchtbaren Tagen naturgetreu, also begehen die Gatten durch die Wahl dieser freien Tage eben keine Sünde.

Die p. E. bietet den Eheleuten eine Erleichterung, weil sie die Tage der Enthaltung verkürzt und es so leichter möglich macht, an den fruchtbaren Tagen wirklich auf den Geschlechtsverkehr zu verzichten. Dafür kann an den übrigen Tagen der Verkehr naturgemäß vollzogen werden, so daß er auch die ihm entsprechende leib-seelische Erfüllung und Befriedigung bietet. Man darf also sagen, hier ist ein Weg, den Mißbrauch ganz aufzugeben. Nehmen wir nun einmal an, es gelänge den Gatten nicht, an den fruchtbaren Tagen sich zu enthalten, und sie würden an diesen mißbräuchlich verkehren, so bliebe das natürlich sündhaft. Aber man darf wohl annehmen, daß dies bei Gatten, die es ernst nehmen, im Vergleich zu früher nur selten geschieht und somit doch eine Verminderung des Mißbrauchs erreicht ist. Und dies dürfte wohl zu der Hoffnung berechtigen, daß solche sich mit der Zeit ganz von Sünde frei halten können.

b) Auch die Erfahrung bestätigt, daß die p. E. für Eheleute, die aus wichtigen Gründen und in ernsthafter Gesinnung ihr Eheleben danach einrichten, eine Erlösung aus der Ehenot bedeutet. Dafür müssen wir zunächst wieder auf die Berichte ärztlicher Beobachter verweisen. Dort wird zwar zunächst nur gesagt, daß der Verkehr an den unfruchtbaren Tagen ohne Erfolg bleibe. Wir dürfen aber annehmen, daß die Aussagen der Patienten ehrlich sind und sie an den fruchtbaren Tagen gar nicht, also auch nicht mißbräuchlich, verkehrt haben.

Dem Verfasser selbst sind mehrere Fälle bekannt, wo Eheleute, an deren Zuverlässigkeit nicht zu zweifeln ist, jahrlang diese Methode angewandt haben. Sie empfanden es wirklich als eine Erleichterung in dem Sinne, daß die seelische und moralische Belastung des mißbräuchlichen Verkehrs aufhörte, und die eheliche Liebe durch den nunmehr naturgetreuen Verkehr wuchs. Ernsthafte Berichte von Seelsorgern und Missionaren, die dem Verfasser vorliegen, bestätigen dieselbe günstige Erfahrung.

c) Die Verwendbarkeit der Lehre von der periodischen Enthaltung in der Seelsorge.

1. Kann die p. E. empfohlen werden? Grundsätzlich muß die Antwort lauten: eine sittlich erlaubte Handlung darf auch empfohlen, den mit Recht daran interessierten Menschen bekannt gemacht werden. In den vorhergehenden Ausführungen ist wiederholt betont worden, daß die p. E. nicht die Ehepraxis schlechthin, sondern ein Ausweg aus der Not ist. So darf sie auch empfohlen werden. Dies um so mehr, wenn durch sie den Gatten wirklich subjektiv geholfen wird, indem sie kein schlechtes Gewissen mehr bezüglich ihrer ehelichen Gemeinschaft zu haben brauchen, und insofern der Mißbrauch tatsächlich auch beseitigt oder wenigstens verringert wird. Wir setzen voraus, daß die Methode wissenschaftlich richtig und praktisch erfolgreich anwendbar ist. Dazu sind wir heute berechtigt durch die Gutachten von medizinischen Wissenschaftlern und gewissenhaften Ärzten sowie durch die Aussagen von Eheleuten, welche die Methode angewandt haben.

2. Wem kann die periodische Enthaltung empfohlen werden? „Empfehlen“ kann doppelt verstanden werden: als bloßer Hinweis auf die Möglichkeit der p. E. und als wirkliche Empfehlung, d. h. als Rat, sie anzuwenden. Zunächst kommen die Eheleute in Betracht, die schon mehrere Kinder haben und mit guten Gründen glauben, weitere Geburten verlangsamen oder verhindern zu müssen. Da, wie oben gesagt, das Ideal nicht einfachhin eine möglichst zahlreiche Familie, sondern die Normalfamilie im biologischen und volkswirtschaftlichen Sinn ist, wird der Berater hier nicht allzuviel Bedenken haben müssen. Auch die Ehen kommen in Frage, wo infolge besonderer Indikationen nach dem oder den ersten Kindern weitere zu zeugen nicht verantwortlich erscheint. Sind die Voraussetzungen, auch die sittlichen, erfüllt, so ist nicht einzusehen, warum die Gatten nicht den von der Natur vorgezeichneten Weg gehen dürften, zumal sie so der Gefahr des Mißbrauches vorbeugen. Wenn für irgend jemand, dann gilt für solche Gatten das Wort Pius' XI. in der Eheenzyklika Nr. 60: „Auch jene Eheleute handeln nicht wider die Natur, die in ganz natürlicher Weise von ihrem Recht Gebrauch machen, obwohl aus ihrem Tun infolge natürlicher Mängel, seien es bestimmte Zeiten oder gewisse Mängel der Anlage, neues Leben nicht entspringen kann.“ Die Enzyklika betont eigens, daß hier der Verkehr noch sinnvoll und damit sittlich erlaubt ist wegen der Zwecke zweiter Ordnung, „vorausgesetzt, daß die Natur des Aktes und seine Unterordnung unter das Hauptziel nicht angetastet wird“.

3. Darf die periodische Enthaltung nach dem ersten Kind als dauernde Übung empfohlen werden? Für eine Zeitlang mag es angehen, wenn wichtige Gründe bestehen und solange diese vorhanden sind. In vielen Fällen wird die Situation sich ändern. Bei dieser Gruppe müßte hingewiesen werden auf die Gefahr der Selbsttäuschung über die Ehrlichkeit der Motive. Gegen eine Empfehlung für dauernd spricht hier auch die Erfahrung der Psychologie und Pädagogik, daß einzige Kinder im Vergleich mit Kindern, die Geschwister haben, seelisch immer im Nachteil sind. Bekanntlich ist auch für die Eltern die Erziehung mehrerer Kinder pädagogisch und seelisch leichter als die des einzigen. (Ganz abgesehen von dem „Nutzen“, den Eltern in späteren Jahren von ihnen haben können.)

4. Als Übung am Anfang einer Ehe scheint uns die p. E. nicht geeignet und darum nicht anzuraten zu sein (aus den oben angeführten Gründen). Zwar sündigen die Gatten, die sich ehrlich und gewissenhaft daran halten, nicht im Verkehr. Aber es entsteht doch das Bedenken noch mehr als in den schon genannten Fällen, ob sie sich nicht über die wahren Beweggründe täuschen und so doch gegen den Sinn der Ehe fehlen. Auf die Gefahr des Auseinanderlebens der Gatten in kinderlosen Ehen wurde schon aufmerksam gemacht.

5. Soll die periodische Enthaltung schon den Brautleuten bekanntgegeben werden? Von einer Empfehlung kann hier keine Rede sein, sonst würde der naturgemäße Wille zum Kinde geschwächt, er sollte aber eigentlich und gerade heute gestärkt werden. In unserer Zeit, wo die zweiten Zwecke der Ehe so stark betont werden, entsteht leicht die Gefahr, daß das Kind als erster objektiver

Zweck der Ehe nicht mehr gesehen und anerkannt, dafür aber allein die Ergänzung der Gatten als Sinn der Ehe angesehen wird. Andererseits ist der Brautunterricht die Gelegenheit, in den jungen Leuten den rechten Ehwillen zu stärken und ihnen zu helfen, daß sie vor Sünde bewahrt bleiben. Werden sie nun in der nötigen ernsten Form auf die p. E. aufmerksam gemacht, so können sie, wenn einmal die Voraussetzungen dafür gegeben sind, Gebrauch davon machen. Das vorherige Wissen um diese Möglichkeit hat den Vorteil, daß die Gatten dann nicht mehr so sehr in Versuchung sind, sich dem Mißbrauch zu ergeben, wie es doch leider praktisch meist geschieht. Sie können sich beizeiten darauf einstellen, die Frau kann die notwendigen Beobachtungen machen, die für den Erfolg gefordert sind.

6. Man darf also sagen, daß es erlaubt ist, im Brautunterricht den Brautleuten Kenntnis zu geben von dem Sachverhalt der periodischen Unfruchtbarkeit. Besteht vielleicht eine Pflicht dazu? Auch das darf man bejahen, und zwar einmal aus der Überlegung und Beobachtung, daß auch die jungen Leute von dem Zeitgeist angesteckt sind und vermutlich die Kinderzahl beschränken werden, indem sie mißbräuchlich verkehren, daß die einen die Sünde meiden wollen, während andere sich nichts daraus machen. Mit dem Hinweis auf die p. E. gibt der Seelsorger ihnen eine Möglichkeit, naturgemäß, ohne Sünde ihre Ehe zu führen. Nun gehört es aber zu den Pflichten des Seelsorgers, die Menschen vor Sünden zu bewahren, soviel er kann. Also muß man wohl sagen, daß es heute Pflicht ist, im Brautunterricht von der p. E. zu sprechen. Geschieht es mit dem nötigen Ernst, so wird dadurch die Ehe nicht entweiht. Den Brautleuten wird die Verantwortung für ihr späteres Verhalten nicht abgenommen, es wird ihnen gezeigt, wie sie in schwierigen Lagen sich gerade verantwortungsbewußt verhalten können. Aber solche Aufklärung kann auch mißbraucht werden. Mir ist ein sicherer Fall bekannt, wo im Brautunterricht auf die p. E. hingewiesen wurde (den Wortlaut kenne ich freilich nicht). Am anderen Morgen erzählte der junge Mann es hohnlachend seinen weiblichen Arbeitskameraden an der Arbeitsstätte. — Nun, der hat nicht erfaßt, worum es ging, weil er offenbar nicht die sittliche Reife für eine Ehe mitbrachte und bestimmt nicht die Willensstärke hatte, um die in der p. E. nötige Enthaltung zu üben. Daraus kann man aber nicht folgern, es dürfe nicht darüber gesprochen werden. Vielmehr ergibt sich die Mahnung, daß mit allem Ernst und mit wohlüberlegten Worten die Grundzüge der p. E. dargelegt und die Voraussetzungen betont werden müssen, unter denen die Methode erlaubt ist, weil sie einen naturgemäßen Ausweg aus der Gefahr der Sünde bietet. Es muß der Eindruck vermieden werden, als solle die p. E. als die gewöhnliche Methode der Eheführung dargestellt werden.

Es kann nicht Aufgabe des Brautunterrichts sein und überhaupt nicht Aufgabe des Priesters, die einzelnen gehenden Erklärung des biologischen Sachverhaltes zu geben. Das ist Sache des Arztes. An diesen mußte also der Priester die Rat-suchenden verweisen. Smulders fordert die Unterweisung durch den Arzt ausnahmslos. Andere Autoren meinen, dies lasse sich nicht durch-

führen und sei so exklusiv nicht nötig¹³. Auch O. Graf meint, „daß die Mehrzahl der Ärzte nicht gerade Freunde einer solchen Beratung sind“¹⁴. Sicher ist, daß allgemeine Andeutungen nicht für die Anwendung der Methode genügen. Es ist schon eine genaue Berechnung notwendig, und sie muß nach ärztlicher Anweisung vorgenommen werden. Das kann durch mündliche Konsultation geschehen oder durch Zuhilfenahme schriftlicher, von Fachärzten ausgearbeiteter Berechnungstabellen. Bei schwankenden — und überhaupt allen unregelmäßigen — Monatszyklen der Frau wird es ohne die persönliche Beratung durch den Arzt nicht gehen. Diese Unregelmäßigkeiten machen ja gerade die Anwendung der Methode schwierig.

7. Für die Ratsuchenden ergibt sich nun aber eine weitere Schwierigkeit aus dem Umstand, daß einmal wohl noch nicht alle Ärzte imstande sind, die fachgemäße Beratung zu geben, Fachärzte aber nicht überall zu erreichen sind. Zum anderen sind auch dann noch viele Eheleute nicht in der Lage, sich dauernd mit dem Arzt zu beraten, schon aus finanziellen Gründen. Und dann müßten gerade die Ärmern den Vorteil der p. E. entbehren, obwohl sie am ehesten Grund zur Anwendung der Methode hätten. Außerdem erhebt sich die Frage, ob die Sprechstunden der Ärzte hierdurch nicht überbelastet werden, zumal ja mit Recht darauf hingewiesen wird, daß diese Fragen sich nicht eigentlich im Rahmen der gewöhnlichen Sprechstunden erledigen lassen¹⁵. Graf sieht eine Möglichkeit in den „mehr und mehr sich ausbreitenden Ärztegilden“, wenigstens an größeren Orten. Ob das praktisch durchführbar ist, weiß ich nicht. Jedenfalls könnte ich mir Bedenken dagegen vorstellen.

Die bestehenden kirchlich-caritativen Eheberatungsstellen sind in der jetzigen Form wohl nicht geeignet zur Behandlung dieser Fragen. Ob sie aber nicht darauf eingestellt werden könnten und sollten? Etwa so, daß ein fachlich tüchtiger und weltanschaulich zuverlässiger Arzt in diesen Eheberatungsstellen oder in Verbindung mit ihnen regelmäßig Sprechstunden abhält. Aber dem Arzt gegenüber spielt ja das persönliche Vertrauen eine große Rolle! Sodann ist zu erwägen: ob nicht eine Frau die grundsätzliche Beratung übernehmen könnte? So intime Fragen wie die Feststellung des Monatszyklus und seiner Schwankungen könnten zwischen Frauen wohl vertrauter besprochen werden. Für regelmäßige Zyklen dürfte dies genügen, wenn die Beraterin gut informiert ist. Aber es bleiben auch dann noch genug Fälle, die der Betreuung eines Arztes zu übergeben sind. Wäre die Frau selbst Ärztin, so möchte man das für eine ideale Lösung halten.

8. Die seelsorgliche Behandlung der p. E. braucht sich nicht auf den Brautunterricht zu beschränken. Nicht selten wird sich die Notwendigkeit bei der Verwaltung des Bußsakramentes ergeben. Dort kann aus sehr naheliegenden Gründen keine ins Einzelne gehende Erklärung gegeben werden. Der Priester muß sich mit dem

¹³ Georg a. a. O. S. 225.

¹⁴ Ehenot, S. 49.

¹⁵ O. Graf a. a. O. S. 53.

Hinweis auf die p. E. als Ausweg aus der Gefahr der Sünde begnügen und dann an einen Arzt oder an die Eheberatungsstelle verweisen, vielleicht auch auf geeignete Schriften aufmerksam machen¹⁶. Er muß dabei betonen, daß die Sache sehr sorgfältig zu prüfen ist und die Gatten der eigenen Verantwortung nicht enthoben sind.

Der Pfarrseelsorger hat auch die Möglichkeit, die Frage in Standespredigten für Männer und Frauen getrennt zu behandeln. Auch bei diesen Gelegenheiten müßte er sich mit dem grundsätzlichen Hinweis und der sittlichen Beurteilung begnügen und weitere Fragen der persönlichen Beratung vorbehalten. Sollten Einzelheiten in einem größeren Kreis und in der Öffentlichkeit behandelt werden, so müßte das zweckmäßig durch einen Arzt geschehen. Man möchte annehmen, daß die vielerorts seit dem Kriege bestehende Gemeinschaft „Junge Mannschaft“ oder „Junge Familie“ ein geeigneter Kreis wäre, in dem diese Fragen durch Ärzte und Seelsorger behandelt werden könnten.

Soll die periodische Enthaltung bei Volksmissionen behandelt werden? Man wird die Frage bejahen müssen. Allerdings ist dann zu fordern, daß es in Standespredigten getrennt für Männer und Frauen (verheiratete) geschieht. Auch hier müßte der Prediger sich mit dem Hinweis auf die biologische Tatsache und die sittliche Beurteilung begnügen. Seine Ausführungen müßten nach Inhalt und Form sehr wohl überlegt dargeboten werden. Auf keinen Fall darf der Eindruck entstehen, als sei die p. E. nur eine neue Art des Mißbrauches oder als komme die Kirche dem Zeitgeist der Opferscheu entgegen. Manche Missionsgesellschaften behandeln diese Frage in Volksmissionen seit dem Kriege, und die Missionare ebenso wie die Pfarrer der betreffenden Gemeinden bestätigen die günstige Wirkung auf die Hörer, indem diese hierin tatsächlich einen Ausweg aus der Gewissensnot sahen.

Abschließend muß nun aber noch gesagt werden: Sosehr es richtig ist, daß die p. E., wenn sie ehrlich geübt wird, erlaubt ist und einen Ausweg für gutwillige, ernstmeinende Eheleute darstellt, so kann sie doch immer nur ein Notbehelf sein. Eine wirkliche Hilfe kann für die Dauer nur dadurch kommen, daß — soweit möglich — die Voraussetzungen dieses Notstandes beseitigt werden. Das aber kann nur wirksam geschehen durch eine soziale Gesetzgebung und Fürsorge, durch die gesunden jungen Familien der notwendige Lebensraum und die Existenzmöglichkeit geschaffen wird. Es muß darum als eine dringende Aufgabe für alle an der Gesundung der Familie und des Volkes interessierten Menschen bezeichnet werden, daß auch in der Öffentlichkeit diese Forderungen erhoben werden und alle, die einen Einfluß auf die Gestaltung des sozialen und politischen Lebens haben, sich unerschrocken für die Behebung der sozialen Mißstände einsetzen.

¹⁶ Z. B. Petermann, *Naturtreue Ehe*. 5. Aufl. Landau 1949.

Neue Ehe- und Familienpolitik in der Sowjetunion

Von Professor Dr. Joseph Höffner, Trier

Das bolschewistische Kollektiv begnügt sich nicht mit der Konfiskation des Privateigentums; es konfisziert den ganzen Menschen. Auch die persönlichsten Bereiche, Religion und Sittlichkeit, werden in die zentrale Lenkung einbezogen und nach den Grundsätzen des atheistischen dialektischen Materialismus ausgerichtet. Erst recht macht der Bolschewismus vor der Ehe und Familie nicht halt. Ist doch die Erhaltung und Vermehrung der Bevölkerung für jedes Kollektiv von entscheidender Bedeutung. Es sei nur an die obrigkeitlich geregelte Nachwuchserzeugung in Platons „Politeia“ und in Campanellas „Sonnenstaat“, aber auch an die tief in das Ehe- und Familienleben eingreifenden Maßnahmen in der „Utopia“ des Thomas Morus und im Inkareich erinnert.

I. Die ehefeindliche Gesetzgebung der Revolutionsjahre

In der Sowjetunion gewannen zunächst ehezersetzende Anschauungen die Oberhand. Man glaubte die Nachwuchserzeugung von der Ehe trennen zu können. Dem Einzelnen sollte in seinem Geschlechts- und Liebesleben die größtmögliche Freiheit gelassen werden, wie ja jedes Kollektiv den Menschen zwar heillos versklavt, ihm jedoch zuweilen — bezeichnenderweise — gewisse Genüsse ganz bestimmter Art zu gestatten pflegt, wodurch die Entpersönlichung und Vermassung noch verstärkt wird. Man berief sich dabei — durchaus nicht zu Unrecht — auf Friedrich Engels, der auch heute noch neben Marx zu den größten Autoritäten des Bolschewismus zählt.

Friedrich Engels hielt die Einehe für eine bürgerlich-kapitalistische Einrichtung. Er glaubte zwei Formen der Monogamie feststellen zu können, eine katholische und eine protestantische: „In katholischen Ländern besorgen nach wie vor die Eltern dem jungen Bürgerssohn eine angemessene Frau, und die Folge davon ist natürlich die vollste Entfaltung des in der Monogamie enthaltenen Widerspruchs: üppiger Hetärismus auf seiten des Mannes, üppiger Ehebruch auf seiten der Frau. Die katholische Kirche hat wohl auch nur deswegen die Ehescheidung abgeschafft, weil sie sich überzeugt hatte, daß gegen den Ehebruch wie gegen den Tod kein Kräutlein gewachsen ist. In protestantischen Ländern dagegen ist es die Regel, daß dem Bürgerssohn erlaubt wird, sich aus seiner Klasse eine Frau mit größerer oder geringerer Freiheit auszusuchen, wonach ein gewisser Grad von Liebe der Eheschließung zugrunde liegen kann und auch anstandshalber stets vorausgesetzt wird, was der protestantischen Heuchelei entspricht. Hier wird der Hetärismus des Mannes schläfriger betrieben und der Ehebruch der Frau ist weniger Regel. Da aber in jeder Art Ehe die Menschen bleiben, was sie vor der Ehe waren, und die Bürger protestantischer Länder meist Philister sind, so bringt es diese protestantische Monogamie im Durchschnitt der besten

Fälle nur zur ehelichen Gemeinschaft einer bleiernen Langeweile, die man mit dem Namen Familienglück bezeichnet¹.

Dieser angeblichen bürgerlichen „Einehe-Heuchelei“ stellte Friedrich Engels das neue Ideal der freien Liebe gegenüber: „Ist nur die auf Liebe gegründete Ehe sittlich, so auch nur die, worin die Liebe fortbesteht. Die Dauer des Anfalls der individuellen Geschlechtsliebe ist aber nach den Individuen sehr verschieden, namentlich bei den Männern, und ein positives Aufhören der Zuneigung oder ihre Verdrängung durch eine neue leidenschaftliche Liebe macht die Scheidung für beide Teile wie für die Gesellschaft zur Wohltat. Nur wird man den Leuten ersparen, durch den nutzlosen Schmutz eines Scheidungsprozesses zu waten . . . Was aber wird hinzukommen? Das wird sich entscheiden, wenn ein neues Geschlecht herangewachsen sein wird, . . . ein Geschlecht von Frauen, die nie in den Fall gekommen sind, weder aus irgendwelchen andern Rücksichten als wirklicher Liebe sich einem Manne hinzugeben, noch dem Geliebten die Hingabe zu verweigern aus Furcht vor den ökonomischen Folgen. Wenn diese Leute da sind, werden sie sich den Teufel darum scheren, was man heute glaubt, daß sie tun sollen; sie werden sich ihre eigene Praxis und ihre danach abgemessene öffentliche Meinung über die Praxis jedes einzelnen selbst machen — Punktum“².

Getreu diesen Grundsätzen verkündete Lenin am 19. Dezember 1917 das Dekret über die Scheidung der Ehe. Jede Ehe war durch die bloße Erklärung des Mannes oder der Frau — ohne Angabe von Gründen — auflösbar. Zur Eheschließung war weder die kirchliche noch die standesamtliche Trauung erforderlich; es genügte das tatsächliche Zusammenleben. Das uneheliche Kind wurde dem ehelichen gleichgestellt. Die ledige Mutter war berechtigt, ihr Kind den staatlichen Kinderhäusern zu übergeben, wo es auf Staatskosten unentgeltlich erzogen wurde.

Ohne Zweifel sind damals einflußreiche Kreise in der Sowjetunion der Meinung gewesen, man könne und müsse alle Lebensbereiche, auch die Familie kollektivieren, d. h. die Aufzucht und Erziehung des Nachwuchses in stets steigendem Ausmaß in den staatlichen Kinderhäusern, den „Fabriken des neuen Menschen“, durchführen.

Die Ergebnisse dieser Ehe- und Familienpolitik sind bekannt. Die überwältigende Mehrheit des russischen Bauernvolkes hielt in beispielhafter Treue am alten Ehe- und Familienideal fest. In den Städten und Industriegebieten jedoch machten sich haltlose und entwurzelte Menschen die neuen Gesetze zunutze und schlossen und schieden oft mehrmals im Monat ihre „Ehen“. Die Leidtragenden waren die Frauen und vor allem die Kinder. Es war die Zeit, da Rudel verwahrloster und hungernder Kinder und Jugendlichen Rußland durchzogen³.

Trotzdem ließen die bolschewistischen Machthaber das Eherecht der Revolutionsjahre mehr als zwei Jahrzehnte bestehen. Die praktischen Erfahrungen mußten jedoch auch den ärgsten Bolschewisten von Jahr zu

¹ Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats (1884). Berlin 1946, S. 47 f.

² ebd., S. 59 f.

³ Vgl. René Fülöp-Miller, Geist und Gesicht des Bolschewismus. Zürich-Leipzig-Wien 1928³, S. 463 ff.

Jahr immer eindringlicher belehren, daß die Zersetzung der Ehe die sowjetische Bevölkerungspolitik untergraben und damit die Zukunft des Sowjetkollektivs gefährden werde. Schon in den dreißiger Jahren begann man einschränkende Verordnungen zu erlassen. Der völlige Umschwung in der bolschewistischen Ehe- und Familienpolitik trat freilich erst während des zweiten Weltkrieges ein.

II. Die Wiederherstellung der Ehe

Stalin ist Realpolitiker. Er erklärte einmal: „Es gibt einen dogmatischen Marxismus und einen schöpferischen Marxismus. Ich stehe auf dem Boden des letzteren“⁴. So dürfte es ihm nicht schwer gefallen sein, zu gegebener Stunde — aus realpolitischen Erwägungen — die zersetzende, von Engels beeinflusste Ehepolitik Lenins aufzugeben und einen neuen Kurs einzuschlagen. Zwei Gründe mögen Stalin dazu bewogen haben:

Erstens: Das russische Volk ist auch heute noch in seiner Mehrheit ein gesundenkendes Bauernvolk. Eine frivole und libertinistische Ehe- und Familienpolitik mußte Ärgernis erregen und den Widerstand gegen das bolschewistische Regime verstärken.

Zweitens: Eine mehr als zwanzigjährige Erfahrung hatte gelehrt, daß auch in einem Kollektivstaat die Erzeugung und Erziehung des Nachwuchses am besten in der Einehe gesichert ist. Durch die gewaltsam vorangetriebene Industrialisierung war allmählich ein Millionenheer von Proletariern entstanden, die — ähnlich wie im Westen — für ehezersetzende Auffassungen und Praktiken viel anfälliger waren als die Bauernbevölkerung. Dazu kam, daß die antireligiöse Propaganda, vor allem in den Städten und Industriezentren, sich auch auf sittlichem Gebiet erschreckend auszuwirken begann. Die Rückkehr zu einer strengeren Ehegesetzgebung ist maßgeblich von diesen beunruhigenden Mißständen veranlaßt worden.

Die ersten Maßnahmen Stalins dienten dem Schutz und der Erhaltung der bäuerlichen Familie. Bei der Einführung der Kolchosen im Jahre 1928 hatten nicht wenige Parteiführer die Forderung erhoben, man solle den Bauern jedes Privateigentum nehmen und das russische Dorf gänzlich kollektivieren. Stalin widersprach. Er setzte es durch, daß den Bauern eine kleine Familienwirtschaft gelassen wurde. Heute ist dieser Rechtsanspruch des russischen Kollektivbauern im Artikel 7 der Verfassung der UdSSR verankert: „Jede Kollektivbauernfamilie hat außer dem Grundeinkommen aus der gesellschaftlichen, kollektiven Wirtschaft in persönlicher Nutzung ein kleines Stück Hofland und als persönliches Eigentum eine Nebenwirtschaft auf dem Hofland, ein Wohnhaus, Nutzvieh, Geflügel und landwirtschaftliches Kleininventar — gemäß dem Statut des landwirtschaftlichen Artels.“⁵ Es leuchtet ein, daß diese Bestimmung für die Erhaltung der russischen Bauernfamilie von großer Bedeutung ist.

⁴ Geschichte der kommunistischen Partei der Sowjetunion, Berlin 1946, S. 238.

⁵ Vgl. W. A. Karpinski, Wie der Bauer in der Sowjetunion lebt, Berlin 1946, S. 32.

Die völlige Abkehr von der revolutionären Ehepolitik Lenins wurde erst durch das neue Ehegesetz vom 8. Juli 1944 vollzogen. Seither müssen alle Ehen vor dem Standesamt geschlossen werden. Auf diese Weise, so erklärt der bolschewistische Schriftsteller G. M. Swerdlow, werde „die Verwirklichung einer der wichtigsten Forderungen des sowjetischen Familienrechts und der sowjetischen Moral, die Forderung der Monogamie, der Einehe, begünstigt“. Die Familie sei nämlich von ungeheurer Bedeutung für das Sowjetreich. Der Sowjetstaat betrachte die Familie „als Grundlage für die normale, gesunde Erziehung der Kinder“; die Familie entwickle und stärke im Menschen „die Eigenschaften und Züge, die für das Verhalten jedes Bürgers des Sowjetlandes bestimmend sein müssen, vor allem das Gefühl der Solidarität, der gegenseitigen Hilfe und der Verantwortung für das Wohlergehen des Kollektivs“. Außerdem müsse der Staat „sehr großes Gewicht auf die Zunahme seiner Bevölkerung legen“. Der Staat habe also „alle Ursache, die Familie als eine Urzelle der Gesellschaft zu betrachten, . . . als seine wirkliche Grundlage“. Indem der Staat die Familie festige, „stärke er sich selbst, steigere er seine Kraft und seine Macht“⁶.

Um die „Produktionssteigerung in der Ehe“ zu erhöhen, wendet man geradezu die Grundsätze des „sozialistischen Wettbewerbs“, das „Stachanowsystem in der Nachwuchserzeugung“ an. Für kinderreiche Mütter sind drei Orden gestiftet worden: die „Mutterschaftsmedaille“ und die Orden des „Mutter-Ruhms“ und der „Mutter-Heldin“⁷.

Die Gründe, mit denen die Sowjetpropaganda das bisherige lax eherecht zu entschuldigen sucht, sind zwar bezeichnend, aber wenig folgerichtig. Man weist darauf hin, daß in den Jahren nach 1917 die wirtschaftlichen Schwierigkeiten in der Sowjetunion noch sehr groß gewesen seien. Hätte der Sowjetstaat damals die freie Ehe nicht anerkannt, so wären viele Frauen ihres Lebensunterhalts beraubt worden: „Selbstverständlich konnte der Sowjetstaat einen derartigen Standpunkt nicht vertreten“. Heute hätten sich jedoch durch den wirtschaftlichen Aufschwung „neue Voraussetzungen für die Beziehungen zwischen Mann und Frau ergeben“, so daß ein willkürliches Zusammenleben „als Ausdruck undurchdachter, leichtsinniger Einstellung der Ehe und Familie gegenüber“ gelten müsse⁸.

Die Ehescheidung wurde schon im Jahre 1936 erheblich erschwert. „Um einer leichtsinnigen Einstellung gegenüber der Familie und den Familienpflichten vorzubeugen“, wurde „die obligatorische Vorladung beider Gatten“, ferner „ein Vermerk in den Pässen“ und „eine höhere Gebühr“ eingeführt⁹.

Eine weitere Verschärfung trat durch den Erlaß des Präsidiums des Obersten Sowjets vom 8. Juli 1944 in Kraft. Die Sowjetpropaganda weist darauf hin, daß dieser Erlaß „Hindernisse für eine unbegründete Schei-

⁶ G. M. Swerdlow, Mutterschaft, Ehe und Familie im Sowjetgesetz. Berlin 1946, S. 22 f., 36.

⁷ W. A. Karpinski, Die Gesellschafts- und Staatsordnung der UdSSR. Berlin 1947, S. 136.

⁸ G. M. Swerdlow a. a. O., S. 35 f.

⁹ ebd., S. 48.

dung und Hemmungen gegen eine leichtsinnige Einstellung zur Ehe“ schaffen solle; eine Ehescheidung sei nur noch „bei Vorliegen ernster Motive“ zulässig¹⁰.

Folgendes Verfahren ist vorgeschrieben: Die Scheidung muß in öffentlicher Gerichtsverhandlung erfolgen. Zu diesem Zweck ist ein begründetes Gesuch beim Volksgericht einzureichen. Die Einleitung des Scheidungsverfahrens wird in der Presse angezeigt. Es werden Zeugen geladen. Das Gericht ist verpflichtet, „Maßnahmen zur Versöhnung der Ehegatten zu treffen“. Wenn eine Versöhnung nicht erreicht werden kann, „wird das Scheidungsverfahren an die übergeordnete Gerichtsinstanz überwiesen“. Das übergeordnete Gericht kann die Scheidung aussprechen, kann sie aber auch verweigern. Die Scheidung wird in die Pässe eingetragen. Von starker abschreckender Wirkung sind die hohen Gebühren: an das Standesamt sind 500 bis 2000 Rubel, an das Gericht 100 Rubel einzuzahlen¹¹.

Nach jüngsten Meldungen soll demnächst ein noch strengeres Ehegesetz veröffentlicht werden. Eine Kommission der Gesetzgebenden Versammlung bereitet einen Entwurf vor, der die Scheidung einer Ehe, aus der Kinder hervorgegangen sind, grundsätzlich verbietet und jeden Ehebruch mit Gefängnis bis zu fünf Jahren bestraft. Ein Mitglied dieser Kommission, Professor Kolbanowsky, führte kürzlich aus, „daß das Scheidungsbegehren ein Zeichen bürgerlicher Verworfenheit sei, für die es im modernen Rußland keinen Platz gebe“. Eltern, die ihre Kinder durch die Ehescheidung zu Halbweisen machten, begingen „ein fluchwürdiges Verbrechen“¹².

Nicht ohne Stolz betonte D. Saslawski, „daß im Sowjetlande die Familie auf festeren Grundlagen ruhe als in irgendeinem anderen Lande und daß die Sowjetmoral mit großer Strenge über lockere Sitten urteile“¹³.

Übrigens ist auch in Polen das im Jahre 1945 eingeführte vereinfachte Scheidungsverfahren, das nur das beiderseitige Einverständnis voraussetzte, kürzlich wieder aufgegeben worden.

Auch der Abtreibung gegenüber hat der Sowjetstaat zu strengeren Grundsätzen zurückgefunden. Bis zum Jahre 1936 war die Abtreibung in den ersten drei Schwangerschaftsmonaten erlaubt; sie mußte jedoch in den staatlichen Krankenhäusern vorgenommen werden. Wiederum führt die Sowjetpropaganda heute als Entschuldigung an, daß durch die schlechten sozialen Verhältnisse manche Frauen „zur Abtreibung gezwungen“ gewesen seien. Heute gelte dieser Grund nicht mehr. „Der Sowjetarzt muß sich deshalb stets bewußt sein, daß die Abtreibung nicht nur gesundheitsschädigend für die Frau, sondern auch ein ernstes soziales Übel ist, dessen Bekämpfung die Pflicht jedes aufgeklärten Bürgers und vor allem der Ärzte ist“¹⁴.

Im einzelnen bestimmt ein Regierungsbeschluß vom Jahre 1936 folgendes: Eine Abtreibung ist nur gestattet, „wenn die Fortdauer der

¹⁰ ebd., S. 48 f.

¹¹ ebd., S. 48 f.

¹² Vgl. Klerus-Blatt, Salzburg, Nr. 2 (1949), 22. Jan. 1949, S. 14 f.

¹³ D. Saslawski, Von der Sowjetdemokratie. Berlin 1946, S. 69.

¹⁴ G. M. Swerdlow a. a. O., S. 8 ff.

Schwangerschaft das Leben der Frau gefährdet bzw. ihre Gesundheit schwer schädigen würde oder wenn die Schwangere bzw. der Vater des Kindes an schweren erblichen Krankheiten leiden“. Ein Arzt, der unter Mißachtung dieser Vorschriften eine Abtreibung vornimmt, wird mit Gefängnis nicht unter zwei Jahren bestraft, Nichtärzte mit Gefängnis nicht unter drei Jahren. Eine Frau, „die eine gesetzwidrige Abtreibung an sich vornehmen läßt“, wird öffentlich gerügt, im Wiederholungsfalle außerdem zu einer Geldstrafe verurteilt¹⁵.

III. Beurteilung

Die neuen Eheauffassungen der Sowjetunion nähern sich in vielen Einzelheiten — rein äußerlich — den naturrechtlichen Forderungen. Man muß freilich bedenken, daß weder Gott noch das sittliche Naturgesetz, sondern das Kollektiv als letzte Norm dahinter steht. Jedes Kollektiv fordert straffe Ordnung und harte Zucht. Selbst der geschlechtliche Bereich, den Engels und Lenin dem kollektivierten Massenmenschen als private Sphäre überlassen wollten, ist nunmehr im Interesse der obrigkeitlich gewünschten Nachwuchserzeugung durch strenge Gesetze geregelt. Der Franzose Louis Massignon meinte nach einer Rußlandreise: „Ich habe Rußland gesehen: ein Trappistenkloster ohne Gott!“¹⁶.

Immerhin ist das neue sowjetische Eherecht eine sehr ernste Mahnung an den Westen. Trotz aller antireligiösen Propaganda und trotz der Schandtaten einer disziplinlosen Soldateska in Ostdeutschland 1945 übertrifft das russische Volk in seiner Mehrheit auch heute noch — trotz einer 32jährigen Sowjetherrschaft — die Westvölker an Treue zu den sittlichen Lebensgesetzen. „Es gibt zu denken“, schreibt Fritz Lieb in der katholischen ‚Schweizer Rundschau‘, „daß sich gerade in der Sowjetunion das Verhältnis der Geschlechter zu einer gegenüber der ganzen übrigen Welt und ganz besonders im Gegensatz zu den Vereinigten Staaten vorbildlichen Reinheit und Würde entwickelt hat, wie dies zuletzt der Prager Theologieprofessor Hromádka auf einer Rußlandreise im letzten Herbst (1947) in der Sowjetunion wieder feststellen konnte“¹⁷. Haben während des letzten Krieges nicht Hunderttausende nach Deutschland zwangsverschleppter Ukrainermädchen die Wahrheit dieser Worte bewiesen?

Es ist beschämend und beunruhigend zugleich, daß heute in den „christlichen“ Ländern des Westens die Ehen und Familien in viel schlimmerem Ausmaß zerrüttet und zersetzt sind als in der „gottlosen“ Sowjetunion. Die Zahlen der Ehescheidungen, Abtreibungen und Geschlechtskrankheiten besagen genug.

Neuerdings wird in Deutschland sogar die in der Sowjetunion längst überholte nihilistische Lenin'sche Eheauffassung allen Ernstes als Ausweg aus unserer Not angepriesen. Richtete doch Dr. Dorothea Klaje, Lehrerin in Schleswig-Holstein, an den Bonner Parlamentarischen Rat das Ersuchen, mit Rücksicht auf den Frauenüberschuß von sieben Millio-

¹⁵ ebd., S. 8 ff.

¹⁶ Zit. in „Schweiz. Rundschau“, Heft 2 (1948/49), S. 184.

¹⁷ Schweizer Rundschau, Heft 2 (1948/49), S. 217.

nen die „Ehe auf Zeit“ einzuführen, die ohne Scheidungsprozeß durch bloßen Antrag beim Standesamt geschieden werden könne. Auf diese Weise würden sich „Mutter-Familien“ bilden, die Väter jedoch „freigestellt“ werden, da „die Aufgaben des Mannes heute auf ganz anderen Gebieten als auf dem des Familienoberhauptes“ lägen¹⁸.

Da begreift man die bittere Klage Papst P i u s' XII., daß in den christlichen Völkern „die Seuche der Unlauterkeit jetzt weit mehr als vorher den heiligen Quell des Lebens zu vergiften“ drohe. Schuld daran sei das moderne materialistische Leben „fern von Gott und seiner Gnade“. Wer das Abendland vor dem Untergang bewahren wolle, „der verteidige die Unauflöslichkeit der Ehe und gebe der Familie als unersetzlicher Zelle des Volkskörpers Raum, Licht und Atem für die Entfaltung ihrer Sendung zur Weitergabe des Lebens und zur Erziehung der Kinder in einem Geiste, der ihren berechtigten religiösen Überzeugungen entspricht...“, der sei bedacht, jeder Familie ein wahres Heim zu schaffen, in dem ein körperlich und sittlich gesundes Familienleben seine Werte wirklich entfalten kann...“, der Sorge aber vor allem dafür, daß zwischen öffentlicher Schule und Familie ein Verhältnis gegenseitigen Vertrauens und Helfens erstehen, damit nicht „eine vom Geist des Materialismus beeinflusste oder gar beherrschte Schule vergifte und vernichte, was Vater und Mutter in den Seelen ihrer Kinder aufgebaut haben“¹⁹.

Die Zukunft der Welt wird nicht durch die größere Zahl der Atombomben und Schlachtschiffe, sondern durch die größere Treue zu den gottgegebenen Gesetzen des Lebens entschieden. Gewiß, auch in Rußland breitet sich infolge der antireligiösen Propaganda und der fortschreitenden Technisierung und Rationalisierung des Lebens eine unnatürliche Lebensauffassung immer weiter aus. Auch wird durch die zahlreichen Klubs, die in Stadt und Land im Interesse der bolschewistischen Schulung von der Partei eingerichtet werden, ein inniges Familienleben immer mehr erschwert. Trotz und alledem haben sich jedoch große Teile des russischen Volkes, besonders auf dem Lande, ihre christliche Substanz und ihre sittliche Grundhaltung bisher bewahrt.

Ob wir nicht hoffen dürfen, daß im russischen Volk die „anima naturaliter christiana“ zu ihrer Stunde durchbrechen wird? Schon heute sind die religiösen Sehnsüchte in den russischen Menschen tiefer als wir im Westen wissen und erfahren können. Die öffentliche Auswirkung der religiösen Kräfte wird vorerst noch unter der Wucht des von einer kleinen Partei-Hierarchie beherrschten Sowjet-Kollektivs unterdrückt. Nur eine religiöse Bewegung von elementarer Gewalt wird sich durchsetzen können. Wir vertrauen darauf, daß der Herr, als Lohn für die sittliche Treue dieses Volkes, die Gnade zu diesem Aufbruch geben wird.

¹⁸ Vgl. „Glaube und Leben“ (Mainzer Bistumsblatt), 1949, Nr. 9 vom 27. Febr. 1949, und: „Rheinischer Merkur“ vom 26. 2. 1949, S. 3.

¹⁹ Weihnachtsbotschaften vom 24. 12. 1942 und vom 24. 12. 1943. In: H. Schäufele, Zur Neuordnung im Staats- u. Völkerleben. Waibstadt 1946, S. 89 f., 126.

Uebersichten und Berichte

Menschenkunde im Dienste der Seelsorge und Erziehung

Die Festschrift¹ ist Theodor Müncker, dem Professor der Katholischen Moraltheologie an der Universität Freiburg i. Br., „dem Bahnbrecher moral-psychologischer Forschung, dem selbstlosen und priesterlichen Freund zur Vollendung des 60. Lebensjahres in Verehrung und tiefempfundene Dank von seinen Schülern und Freunden gewidmet“.

Verschiedene Verfasser, darunter nicht wenige von Klang und Namen, haben sich zusammengetan und treten mit folgenden Beiträgen an die Öffentlichkeit: Fritz Tillmann (Rhöndorf/Rh.): Um eine katholische Sittenlehre (9—19), Theodor Steinbüchel (Tübingen): Der Mensch in der Verantwortung (20—37), Hermann Schumacher (Hofsgrund/Schwarzwald): Das opus operatum und das opus operantis in der Seelsorge der Gegenwart (38—53), Diego Hanns Goetz (Wien): Die Verkündigung des Gotteswortes an den modernen Menschen in der Ungeborgenheit (54—60), Josef Goldbrunner (Stockdorf bei München): Vertrauenskrise im Beichtstuhl (61—70), Wilhelm Heinen (Freiburg i. Br.): Die Bedeutung der Charakterkunde für Sittenlehre und Seelsorge (71—87), Bernhard Niessen (Bonn/Rh.): Das Gewissen und die Bildung des Gewissens als Wesensaufgabe heutiger Jugendseelsorge (88—101), Nikolaus Seelhammer (Trier): Zum Problem der Männerseelsorge (102—113), Ingeborg Gärtner (Berlin-Charlottenburg): Die Frauenseele in der Not der Gegenwart (114—129), Joseph Höffner (Trier) Anthropologische Wertung der Ehe als Anliegen heutiger Ehepastoral (130—141), Hans Wollasch (Freiburg i. Br.): Die existenzielle Grundlage des Familienlebens und der Familienerziehung (142—165), Ad. Geck (Neuwied): Vom christlichen Berufsethos und seiner Pflege im Arbeiter (165—180), Richard Hauser (Heidelberg): Akademikerseelsorge nach dem Kriege (181—194), Werner Schöllgen (Bonn): Christliche Hilfe für Kranke und Psychopathen (195—208).

Es ist schlechterdings unmöglich, auf dem hier beschränkten Raum die einzelnen oft hochinteressanten und anregenden, sich jedoch auch stark voneinander abhebenden Artikel der Festschrift auch nur annähernd zu besprechen oder auf den einen oder anderen Punkt, der weniger gefallen konnte, so wie es notwendig wäre, einzugehen, ohne zugleich den übrigen, ebenso lesenswerten Beiträgen Unrecht zu tun, ganz abgesehen davon, daß die behandelten Stoffgebiete die Zuständigkeit eines einzelnen Kritikers überschreiten. So wird eine eingehendere und auswertende Würdigung der jeweiligen Fachliteratur vorbehalten bleiben müssen. Ohne weiteres jedoch kann gesagt werden: Die wahrhaft zeitnahe und tiefgreifende Müncker-Festschrift wird gerade dem in der Seelsorge stehenden Priester ebenso wie dem sich um seine Seele sorgenden gebildeten Laien mannigfaltige Anregung und Vertiefung bieten, zu weiterem Nachdenken und zu einer Überprüfung der Situation, des eigenen Standortes und der eigenen Arbeit anregen und für Selbsterkenntnis, Seelsorge und Erziehung ein stets wertvoller Beitrag zur Menschenkunde sein.

Dr. Schauf, Aachen

¹ W. Heinen und Jos. Höffner, Menschenkunde im Dienste der Seelsorge und Erziehung, Paulinus-Verlag, Trier 1948, 208 S., 6,80 DM.

Besprechungen

Das katholische Jahrbuch 1948/49. Hrsg. von Heinrich Bauer unter Mitwirkung von Josef Thielmann. Verlag Kemper, Heidelberg-Waibstadt 1948. 294 S., geb. 7,80 DM.

Der Seelsorger gerät leicht in die Gefahr, über den Aufgaben des Tages die großen Geschehnisse im Reiche Gottes aus dem Blick zu verlieren. Man wird deshalb das „Katholische Jahrbuch“ freudig begrüßen, daß nicht nur die Entwicklung der letzten Jahre darstellt, sondern in vorbildlicher Weise eine Heerschau des Katholizismus in Deutschland und in aller Welt vor unseren Augen entfaltet.

Wir erfahren, daß es bei einer Erdbevölkerung von 2.123 Milliarden rund 398 277 000 (= 18,8%) Katholiken gibt, daß die zweitgrößte Religionsgemeinschaft die Mohammedaner sind (= 14%), daß 360 000 katholische Priester, darunter 85 000 Ordensgeistliche, im Weinberge des Herrn wirken, daß auf den einzelnen Seelsorger im Durchschnitt etwa 1740 Gläubige kommen. Wir lesen, daß die Vereinigten Staaten 25 Millionen Katholiken mit 196 Bischöfen zählen, daß es dort 770 katholische Universitäten und Colleges gibt, die von nahezu 270 000 Studenten und Studentinnen besucht werden, daß fast 5 000 katholische Pfarreien eigene Volks- und Mittelschulen unterhalten, an denen rund 100 000 Lehrer und Lehrerinnen unterrichten, daß aber andererseits mehr als die Hälfte des amerikanischen Volkes keiner Kirche oder religiösen Gemeinschaft angehört.

Aufschlußreiche Statistiken berichten über die Seelenzahl, die Priester und den Priesternachwuchs der deutschen Bistümer, über die Orden und Kongregationen in Deutschland, über die katholischen Verbände und Organisationen, über die katholischen Bildungswerke, die katholischen Verlage, die Presse usw. J. Höffner

Die sozialen Rundschreiben (Leo XIII., „*Rerum novarum*“, Pius XI., „*Quadragesimo anno*“) mit Erläuterungen von Paul Jostock. Herder-Freiburg 1948. 180 S., kart. 5,20 DM., geb. 7,80 DM.

Jostock bietet die Gundlachs'sche Übersetzung von „*Rerum novarum*“ und die vatikanische von „*Quadragesimo anno*“. Die Abschnitte sind nach der Gundlachs'schen Ausgabe (1931) numeriert. Der besondere Wert des handlichen Bändchens liegt in den ausführlichen und klaren Erläuterungen des Herausgebers. Bekanntlich spricht die verhaltene Sprache des bloßen Textes der Enzykliken die modernen Menschen, die an die schrillen Töne der Tagesparolen gewöhnt sind, nicht genügend an. Es ist Jostock gelungen, nicht nur den Reichtum des Textes zu erschließen, sondern die Aussagen der Enzykliken auf die konkreten Verhältnisse der Gegenwart sachkundig anzuwenden. J. Höffner

Die sozialen Enzykliken Leos XIII. und Pius' XI. („*Rerum novarum*“ und „*Quadragesimo anno*“), übersetzt von Otto Schilling. Schwabenverlag, Stuttgart 1948. 116 S., brosch. 2,— DM.

Schilling hat die beiden Enzykliken, um sie dem Volk leichter zugänglich zu machen, „möglichst sinngetreu und einfach“ neu übersetzt. Selbstverständlich sind Neuübersetzungen auch der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ möglich; denn wenn auch die vatikanische Übersetzung im amtlichen Auftrag angefertigt worden ist, trägt sie doch keinen amtlichen Charakter. An zahlreichen Stellen schließt Schilling sich getreuer als die römische Übersetzung an den lateinischen Text an, z. B.: n. 59: „Erlösung der Proletarier“ (statt „Entproletarisierung“); n. 77: „Reform der Einrichtungen“ (statt „Zuständereform“); n. 101: „das veränderte Wirtschaftsbild“ (statt „Wandlungen der kapitalistischen Wirtschaftsweise“). Es ist bedauerlich, daß Schilling, der sonst stets „soziale Gerechtigkeit“ (statt „Gemeinwohlgechtigkeit“) übersetzt, an einer Stelle (n. 74) den Ausdruck „Gemeinwohlgechtigkeit“ beibehält. In n. 82 muß es „Gesellschaftspolitik“ (statt „Sozialpolitik“) heißen. Zu begrüßen ist die Übernahme der Gundlachs'schen Abschnitt-Numerierung. Erläuterungen werden (abgesehen von einigen kurzen Fußnoten) nicht gegeben. J. Höffner

Paul Berkenkopf, Aufbau und Aufgaben einer berufsständischen Wirtschaftsordnung. J. P. Bachem, Köln 1948. 95 S., 1,— DM.

Ausgehend von „Quadragésimo anno“ versucht Berkenkopf — ähnlich wie Joh. Meßner schon 1936 — „eine der gegenwärtigen und zukünftigen deutschen Situation entsprechende Form einer berufsständischen Wirtschaft zu entwickeln“. Als Organe der einzelnen Berufsstände sollen „berufsständische Fachgruppen“ gebildet werden, die in der „berufsständischen Kammer“ ihre Zusammenfassung und ihren Interessenausgleich finden.

Entscheidend und schwierig ist die Frage nach dem näheren Aufgabenbereich der berufsständischen Organisationen. Berkenkopf bekennt sich grundsätzlich zur freien Marktwirtschaft, die „nach Wiederkehr normaler Zeiten“ Motor und Verteilungsprinzip „für das weitaus größte Gebiet der Wirtschaft“ sein müsse. Also: „Nur so viel Planung und damit Bindung, wie für das Gemeinwohl notwendig.“ Demgemäß ist die berufsständische Wirtschaftsplanung je nach der Lage elastisch und veränderlich. In Notzeiten, also heute noch „für lange Jahre hinaus“, werden — nach der Auffassung Berkenkopfs — zentrale Planungen in Investition, Produktion, Absatz, Arbeitseinsatz, Preis- und Lohnbildung unvermeidlich sein. Die schweren Probleme, die sich aus der Kombination von Marktwirtschaft und Wirtschaftsplanung ergeben, will Berkenkopf in einer eigenen Schrift genauer untersuchen.

J. Höffner
Paulsen, Andreas, Soziale Gerechtigkeit als Wertnorm der Wirtschaftsordnung. Richard-Pflaum-Verlag, München 1948.

Ausgehend vom „Gegensatz von Freiheit und Bindung, Fortschritt und Sicherheit“ als der „Urpolarität menschlichen Seinsverhaltens“ kennzeichnet Paulsen den Liberalismus als weltanschauliches Bekenntnis zu freier Leistungschance, individueller Selbstgestaltung und bewegter Entwicklung, während der Sozialismus den Einzelnen in starke soziale Bindungen einordne, dafür aber „sichere Ruhe“ gewähre. Aufgabe der sozialen Gerechtigkeit sei es, „Freiheit der Leistung, aber auch Sicherheit der Versorgung“ zu garantieren. Es gebe eine Freiheit, „an die keine soziale Ordnung rühren dürfe“; eben diese Freiheit aber könne sinnvoll

„nur im Raum der Gemeinschaft“ gefunden werden.

Man wird viele Ergebnisse des inhaltsreichen Buches begrüßen, aber doch bezweifeln dürfen, ob Sicherheit und Sozialismus so nahe verwandt sind, wie Paulsen meint. Hat das sozialistische Sowjet-Kollektiv nicht eine unerhörte industrielle Dynamik bewiesen und zugleich dem Menschen die Ruhe und Sicherheit genommen? Bedingen Sicherheit und Freiheit nicht einander? Die Spannung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft kann eben nicht durch ein Entweder-Oder und noch weniger durch einen Kompromiß (die Wahrheit liegt nicht immer in der Mitte!) gelöst werden, sondern durch den solidarischen Ansatz beim Einzelnen und bei der Gemeinschaft zugleich, eine Erkenntnis, die übrigens mehrmals bei Paulsen (bes. S. 48—50) aufscheint.

J. Höffner

Even, Joh., Die politische Fibel des Marxismus. Eine Jubiläumsbetrachtung über das Kommunistische Manifest 1848—1948. J. P. Bachem, Köln 1948.

Die „vom Jubilar nicht bestellte“ sachliche und anschauliche Analyse des Kommunistischen Manifestes führt (gegen Berdjajew und Drucker) zu dem Ergebnis, daß alle bewegenden Gedanken des modernen Bolschewismus im Kom. Manifest grundgelegt sind. Evens Kritik setzt mit Recht bei der Stellung an, „die dem durchschnittlichen Arbeiter in der marxistischen Wirtschaftsverfassung zugewiesen wird“. Die Kollektivierung der Wirtschaft führt zur „Kollektivierung des Arbeiters“, d. h. zur „Abschaffung der privaten Lebenssphäre“, zur „Unterdrückung der menschlichen Freiheit“. Mithin ist das Christentum „aus seiner Substanz“ auch mit einem „aller Kirchenfeindschaft entkleideten Marxismus“ völlig unvereinbar.

J. Höffner

H. R. Balmer-Basilus, Die Friedensaufgabe des Abendlandes. Herder-Wien 1947. 55 S.

In auch sprachlich schönen Betrachtungen zeigt der Verfasser in engem Anschluß an Thomas von Aquin, daß die Sehnsucht des Abendlandes nach der „tranquillitas ordinis“ nur erfüllt werden kann, wenn die göttliche Ordnung anerkannt wird, die nach christlicher Lehre in allen Seienden besteht, durch den Menschen gestört und durch die Erlösung wiederhergestellt worden ist.

J. Höffner

Eingesandte Schriften

(Besprechung vorbehalten)

- Algernissen, Konr., Fatima und seine Botschaft an die heutige Menschheit.** 7. Aufl. Verlag Jos. Giesel, Celle 1949. 2,— DM.
- Ambord, Beat, SJ, Am Kreuzweg des Herrn. Religiöse Ansprachen über Radio Vatikan, 1. Folge.** Roma-Verlag, Eichstätt-Rom-München 1949. 120 S.
- Ambrosius, De Spiritu Sancto.** Hrsg. u. erläutert von Gerhard Crone. Aschendorff-Münster 1948. 104 S., 2,— DM.
- Bavink, Bernhard, Das Übel in der Welt.** 2. Aufl. J. u. S. Federmann Vlg. München (vorm. Erasmus-Vlg.) 1947. 116 S., kart. 4,50 DM, geb. 5,50 DM.
- Bernhart, Jos., Franz von Assisi. Leben und Wort.** Caritasverlag, Freiburg/Br. 1947. 121 S.
- Böckeler, Maura, OSB, Das große Zeichen. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit.** Verlag O. Müller, Salzburg 1941. 558 S.
- Boesmler, Franziska, Der Cherub auf den Knien. Gedanken über Würde und Ehrfurcht.** Echter-Verlag, Würzburg 1948. 136 S., 3,60 DM.
- Bornkamm, Heintr., Luther und das Alte Testament.** J. B. C. Mohr, Tübingen 1948. 234 S., brosch. 9,80 DM.
- Casel, Odo, OSB, Heilige Bronnen. XII Opstellen über Liturgie en Monnikendom.** St. Pietersabdij, Steenbrugge 1947. 264 Seiten.
- Coppenrath, Albert, Feier der hl. Erstkommunion.** Verlag Butzon u. Bercker, Kevelaer 1948. 18. Aufl. 24 S., —, 30 DM.
- Diarium Missarum tam acceptarum quam persolutarum.** 10. Aufl. Gregorius-Verlag, vorm. Fr. Pustet, Regensburg 1948. 4,80 DM.
- Dietz, Matth., SJ, Gebetsklänge aus Spanien.** Verlag der Buchgemeinde. Bonn 1947. 192 S., geb. 15,— DM.
- Dillersberger, Josef, Lukas. Das Evangelium des hl. Lukas in theolog. und heilsgeschichtl. vertiefter Schau.** Bd. 1 Maria. Verlag Otto Müller, Salzburg 1947. 180 Seiten.
- Dossing, Gottfr. u. Peters, Jos., Wegweiser für Missionsordensberufe.** Verlag Wihl. Naumann, Augsburg 1948. 160 S.
- Esser, Kajetan, OFM, Das Testament des hl. Franziskus von Assisi.** Aschendorff-Münster 1949. 212 S., 14,50 DM.
- Dolezich, Gabriele, Caterina von Siena.** Caritasverlag, Freiburg/Br. 1947. 208 S.
- Die Ehenot der Gegenwart.** Aschendorff, Münster/Westf. 1949. 3,— DM.
- Emmanuel von Severus OSB, Der hl. Benedikt von Nursia und die abendländische Sendung seiner Regula.** Bastion-Verlag, Düsseldorf 1948. 63 S., geb. 2,— DM.
- Engel, Joh., Das Magnifikat, ein Wegweiser der Zeit.** Verl. Jos. Giesel, Celle 1948. 3,— DM.
- Episcopus, Studien über das Bischofsamt.** Kardinal Faulhaber dargebracht zum 80. Geburtstag von der Theol. Fak. der Univ. München. Gregorius-Verlag, vorm. Friedr. Pustet, Regensburg 1949. 363 S., geb. 15,— DM.
- Feger, Petrus, OSB, Wir wollen bauen. Christliche Lebensordnung.** Beuron 1948. 3,— DM.
- Felder, Hilarin, Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch.** 3. Aufl. F. Schöningh, Paderborn 1947. 391 S., geb. 10,— DM.
- ders., Der Christustritt aus Assisi.** Verlag B. Götschmann, Zürich-Altstetten 1941. 165 S., geb. 5,80 DM.
- H. Fischer u. P. Teilkamp, Mehr Priester für das Heil der Welt!** 3. Aufl. Steyler Missionsbuchhdlg. Kaldenkirchen 1948. 170 S., 3,— DM.
- Fries, Heinrich, Die Religionsphilosophie Newmans.** Schwabenverlag Stuttgart 1948. 192 S., geb. 5,50 DM.
- Giesen, Joh. Maria, Die Gemeinschaftsmesse.** Gregorius-Verlag, vorm. F. Pustet, Regensburg 1949. 2,— DM.
- Gräf, Richard, Das Sakrament der göttl. Barmherzigkeit.** 3. Aufl. Gregorius-Verlag, vorm. F. Pustet, Regensburg 1949. 4,80 DM.
- ders., Ja, Vater. Alltag in Gott.** Gregorius-Verlag, vorm. F. Pustet, Regensburg 1948. 34. Aufl., geb. 5,50 DM.
- Günther, Hans R. G., Jung-Stilling. Ein Beitrag zur Psychologie des Pietismus.** 2. Aufl. J. u. S. Federmann-Verlag, München 1948. 190 S., br. 7,50 DM.
- Hasenkamp, Gottfried, Das Totenopfer.** Schnell'sche Buchhdlg. Warendorf/W. 1948.
- Hartung, Fritz, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis 1946.** Wissenschaftl. Editionsges. Berlin 1948.
- Hengstenberg, H. E., Das Band zwischen Gott und der Schöpfung.** Habel-Regensburg 1948. 202 S., geb. 7,— DM.
- ders., Die Marienverehrung im Geisteskampf unserer Tage.** Echter-Verlag, Würzburg 1948. 88 S., 2,40 DM.
- Herbermann, Nanda, In memoriam P. Fr. Muckermann SJ.** 2. Aufl. Verl. Jos. Giesel, Celle 1948. 1,50 DM.
- Hofmeister, Philipp OSB, Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche.** Augustinus-Vlg. Würzburg 1948. 243 S., kart. 17,50 DM.
- Jüssen, Klaudius, Tatsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens.** Badenla-Verlag, Karlsruhe 1948.
- Kastner, Ferdinand, SAC, Gefährten des Herrn (Aus Schöpfung Geisteswelt II/4).** Lahn-Vlg. Limburg 1948. 120 S., kart.
- Köhler, F., Gotteserkenntnis und Gottesgeheimnis.** J. u. S. Federmann Verlag. München 1948. 304 S., brosch. 9,— DM, geb. 11,— DM.
- Kologriwof, Iwan von, Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews.** Gregorius-Verlag, vorm. Fr. Pustet, Regensburg 1948, geb. 9,— DM.
- Landgraf, Artur Michael, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkte der Schulbildung.** Gregorius-Verlag, vorm. Fr. Pustet, Regensburg 1948, geb. 6,— DM.
- Leese, Kurt, Die Religion des protestantischen Menschen.** 2. Aufl. J. u. S. Federmann Verlag. München 1948. 448 S., brosch. 17,— DM, geb. 19,— DM.
- Leicher, Alois, Leben aus dem Herzen des Gottmenschen.** Echter-Vlg., Würzburg 1948. 142 S., 3,60 DM.

- Litt, Theodor**, Staatsgewalt und Sittlichkeit. J. u. S. Federmann-Vlg. München 1948. 128 S., 4,80 DM.
- Liturgie und Mönchtum**. Laacher Hefte I. Herder-Freiburg 1948. 2,50 DM.
- Lobet den Herrn**. Meßlieder und Meßgebete. Kirchl. Hilfsstelle München 1949. 32 S., —, 25 DM.
- Lucas, Joseph, SAC**, Wir Kinder Gottes. Ein Buch von den Großtauten Gottes in unserer Seele. 21.—26. Tausend. Lahn-Verlag Limburg 1947. 458 S., geb.
- Meld, Eduard**, Der katholische Seelsorger (Werkhefte zur Berufswahl). Vlg. Glock und Lutz, Nürnberg 1948. 26 S.
- Müller, Oskar**, Ein Priesterleben in und für Christus: Pfr. Jos. Müller. Verlag Jos. Giesel, Celle 1948. 2,30 DM.
- Nicolas, Edmond**, Auferstehung des Christentums. Verl. Jos. Giesel, Celle 1948. 1,— DM.
- Pfeil, Hans**, Grundfragen der Philosophie im Denken der Gegenwart. F. Schöningh, Paderborn 1949. 240 S., geb. 7,80 DM.
- Pfennigsdorf, E.**, Der Menschensohn. Wesen — Geheimnis — Wirken. J. u. S. Federmann-Vlg., München 1948. 184 S., br. 6,50 DM, geb. 8,— DM.
- Plus IX.—Plus XII.**, Sozialkatechismus. Päpstliche Weisungen von A—Z. Roma-Verlag, Eichstätt-Rom-München 1948. 104 S.,
- Plus IX.—Plus XII.**, Katholische Soziallehre. Lexikon päpstlicher Weisungen. Roma-Verlag, Eichstätt-Rom-München 1948. 330 S., br. 7,50 DM, geb. 8,50 DM.
- Plus XII.**, Mediator Del. Rundschreiben über die Heilige Liturgie. Amtl. deutsche Übers., F. Schöningh, Paderborn 1948. 80 S., kart. 1,80 DM.
- Plus XII.**, Rundschreiben über die heilige Liturgie: „Mediator Del“ vom 20. Nov. 1947. Latein. u. deutscher Text. Herder-Freiburg 1948. 180 S., kart. 6,— DM.
- Przywara, Erich**, Nuptiae Agni. Liturgie des Kirchenjahres. Vlg. Glock und Lutz, Nürnberg 1948. 340 S., geb.
- Quardt, Rob.**, Winke und Wege. Jungmädchengeschichten. Verl. Jos. Giesel, Celle 1948. 3,80 DM.
- Rauf, Jos.**, Vom Dogma und vom lebendigen Geist. Echter-Verlag, Würzburg 1949. 24 S., 1,20 DM.
- Rauch, Wendelin**, Probleme der Euge-
nik im Lichte der christlichen Ethik. Herder-Freiburg 1948. 44 S., kart. 2 DM.
- Rehbach, August**, Katholische und evangelische Glaubenswelt. Schwabenverlag Stuttgart 1948. 71 S., brosch. 2,50 DM.
- Ries, Johannes**, Der Christ zwischen Zeit und Ewigkeit. Echter-Verlag, Würzburg 1948. 222 S., 4,80 DM.
- v. Rintelen, Fritz Joachim**, Unsere geistige Lage im Lichte christlicher Kultur. Cusanus-Verlag, Trier 1948. 32 S., 0,90 DM.
- Rösseler, Heinrich**, Christlicher Glaube. Ein Arbeitsbuch für die Oberstufe Höherer Schulen. 2 Bde. Vlg. J. P. Bachem, Köln 1948. Bd. I. 7,— DM, Bd. II. 9,50 DM.
- Rudloff, Leo v.**, Kleine Laiendogmatik. 10. Aufl. Gregorius-Verlag, vorm F. Pustet, Regensburg 1948. 5,80 DM.
- Schamoni, Wilh.**, Kosmos, Erde, Mensch und Gott. Bastion-Vlg. Düsseldorf 1948. 54 S., geb. 2,— DM.
- Schauerte, Heinr.**, Die volkstümliche Heiligenverehrung. Aschendorf-Münster 1948. 164 S., kart. 5,50 DM.
- Scherer, Bernhard**, Das Ostergeheimnis im Lichte des Kirchengebetes. Jos. Habel, Regensburg 1947. 116 S., geb. 3,50 DM.
- Schiel, Hubert, Johann Michael Sailer**. Leben und Briefe. Bd. I. Leben und Persönlichkeit. Gregorius-Verlag, vorm. Fr. Pustet, Regensburg 1948. 780 S., geb. 22,— DM.
- Schmaus, Michael**, Katholische Dogmatik. 3. u. 4. umgearb. Aufl. Bd I/1—2. 648 S. Max Hueber Verlag, München 1948. 17,— DM.
- Schmidt, C. W.**, Wolfgang Amadeus Mozart. Sein Leben und Schaffen in Briefen und Berichten. Vlg. Kemper, Heidelberg 1947. 206 S., geb. 6,— DM.
- Schwarz, Karl, Friedrich Spee**. Ein deutscher Dichter und Seelsorger. Bastion-Vlg. Düsseldorf 1948. 63 S., geb. 2,— DM.
- Seumois, Andreas, OMI**, Auf dem Wege zu einer Definition der Missionstätigkeit. Übersetzt von Jos. Peters. M.-Gladbach 1948. 64 S.
- Straubinger, Joh., Job**, Ein Trostbuch in schwerer Zeit. Kath. Bibelwerk Stuttgart 1949. 96 S., kart. 2,10, geb. 3,— DM.
- Suhard, Kardinal**, Was haltet ihr von Gott? Verlag der Dokumente, Offenburg-Baden 1948. 60 S.
- Teilkamp, A.**, Hammer und Sichel über China. Verlag F. Schmitt, Siegburg 1949. 208 S., geb. 5,60 DM.
- Thomé, Jos.**, Es geht eine Kraft von ihm aus. Kurzpredigten. Paulus-Vlg., Recklinghausen 1948. 94 S., geb. 2,90 DM.
- Tillmann, Fritz**, Der Meister ruft. Die katholische Sittenlehre gemeinverständlich dargestellt. Patmos-Verlag. Düsseldorf 1948. 2. Aufl., 428 S., geb. 12,— DM.
- Tylciak, Julius**, Der dogmatische Schriftbeweis bei M. J. Scheeben. Vlg. Laumann, Dülmen 1948. 72 S.
- Volkskalender für Heimatvertriebene aus Schlessien**. Kirchl. Hilfsstelle München 1949. 176 S., 2,— DM.
- Walter, Eugen**, Christus und der Kosmos. Schwabenverlag Stuttgart 1949. 71 S., kart. 2,75 DM, geb. 3,— DM.
- Walterscheid, Joh.**, Religionslehrer und Religionsunterricht an Volks-, Berufs- u. Höheren Schulen. Verl. Jos. Giesel, Celle 1948. 2,— DM.
- Weber, Franz, Kind**, lerne beten. Ein Gebetbuch für Kinder der ersten Schuljahre. 116 S., geb. 3,80 DM. Schwabenverlag Stuttgart 1948.
- Wegener, Jos., SVD, Fatima**. Geheimnisse, Wunder und Gnaden. 2. Aufl. Steyler Missionsbuchdrlg. Kaldenkirchen 1948. 128 S.
- Weindel, Phil. u. Hofmann, Rud.**, Der Mensch vor Gott. Theodor Steinbüchel zum 60. Geburtstag. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1948. 431 S., geb. 10,— DM.
- Weißenberger, Paulus, OSB, Buggenhofen**. Ein kleiner Begleiter durch die Geschichte der Wallfahrt und ihr Heiligtum. Buggenhofen 1946.
- ders.**, Geschichte der kath. Pfarrei Wallerstein. Heft 1—3. Wallerstein 1946.
- Würtenberg, Gustav**, Evangelischer Religionsunterricht heute. F.-Dümmers-Verlag, Bonn 1948. 71 S., 1,80 DM.

Jacob Flügel, Montabaur

Wachsbleiche u. Wachswarenfabrik · Gegr. 1792

Seit 1792 die zuverlässige Bezugsquelle für

Altarkerzen und kirchliche Bedarfsartikel

insbesondere Weihrauch, Rauchfaßkohlen, Anzündwachs,
Ewiglichtbirnchen, elektrische Rauchfaßkohlenanzünder



Franz Binsfeld & Co.

Nachfolger Josef Dornoff

Trier, Saarstrasse 39

Fernsprech-Nummer 2938

Ausführung von Kirchen-
fenstern und Glasmalereien



Qualitätsweine

R. Lentzen-Deis

Bernkastel-Kues

an der Mosel



Gegründet 1878

Christoph-Kellerei

Johann Peter Baden

Trier a. d. Mosel

Christophstrasse 24

Mosel-, Saar-, Ruwer-Weine

Ihr Messweinlieferant

J. B. Grachs Buchhandlung

Jakob Weber

Trier, Simeonstr. 36, am Hauptmarkt

Gegründet 1846

Bücher
Zeitschriften
Schreibwaren

Spezialität:

**Kathol. Theologie
und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete
Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Der „*neue Lortz*“

Haben Sie schon das neue bedeutende Buch
von Professor Dr. J. Lortz

„Die Reformation als religiöses Anliegen heute“

gelesen? 284 Seiten. Halbleinen DM 9.60.
Zu bestellen durch jede gute Buchhandlung.

PAULINUS-VERLAG TRIER

Möbeltransporte

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

M. Mallmann Nachf., Trier

Fernsprecher 2800

Thebäerstraße 47/49

V 106
SL 13

Bistum Trier
- 7. DEZ. 49
- Trier

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

58. JAHRGANG DES
PASTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

- Priesternachwuchs und Priestererziehung im Bistum Trier /
Dr. Matthias Wehr 193
- Der moderne deutsche und französische Existentialismus /
Dr. Joseph Lenz 204
- Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spätmittelalter /
DDR. Joseph Lortz 212

ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

- Una Sancta / Dr. W. Bartz 228
- Zur Konkordatsfrage / Dr. Joseph Höffner 241
- Kirchliche Stellungnahme zur „Sozialisierung“ / Dr. Joseph Höffner . 244
- Schweigen der Braut bei der Erklärung des Ehwillens /
P. Gerard Oesterle OSB. 246
- Kino im Dorf / Pfarrer Franz Brühl 248
- „Zelllager-Kaplan“ / P. Dr. Rhabanus Haacke OSB 251

BESPRECHUNGEN

Heft 7/8

JULI/AUGUST 1949

PAULINUS-VERLAG - TRIER

Marmor

ist edelster Naturstein in vielen tausend Jahren zu feierlicher Farbenpracht gewachsen.

Der weihenvollen Würde des Gotteshauses mit den schönsten Gaben der Erde ein festliches Gewand zu geben, das ist seit fast hundert Jahren eine schöne Aufgabe unseres Werkes.

MARMOR SCHÜLLER, Werk: TRIER



Möbeltransporte

*Umzüge
aller Art*

Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel, Telefon 163

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung. Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier.

Schriftleiter: Professor Dr. Joseph Höfner, Trier, Windstraße 4.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignatz Backes, Trier, Oewigerstraße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentalthologie); Prof. Dr. Barthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Joseph Höfner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstr. 5 (Alttestamentl. Exegese); Domkapitular Prof. Dr. Peter Ketter, Trier, Domfreihof 4 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbach 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Weberbach 72 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbach 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhauser, Trier, Paulinstr. 64 (Moraltheologie); Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbach 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.

Feststellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

Priesternachwuchs und Priestererziehung im Bistum Trier

Von Professor Dr. Matthias Wehr, Regens des Bischöflichen
Priesterseminars in Trier

Der Aufsatz gibt die Grundgedanken eines vielbeachteten Vortrages wieder, den der Verfasser am 26. April 1949 auf der Konferenz der Dechanten des Bistums Trier gehalten hat. Die eingehende Darstellung der Trierer Verhältnisse dürfte — gerade wegen ihrer konkreten und statistisch unterbauten Anschaulichkeit — auch außerhalb des Trierer Raumes Beachtung finden. Es sei bemerkt, daß im Trierer Priesterseminar die gesamte philosophisch-theologische Ausbildung zusammengefaßt ist (vier philosophische und acht theologische Semester), während die Konvikte des Bistums lediglich Knabenkonvikte (für Gymnasiasten) sind.

Die Schriftleitung

Wir brauchen heute Priester, die „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ sind (Mt 15, 13-16). Die Kirche „weiß sehr wohl, daß, wenn die religiöse und sittliche Lage der Völker zum großen Teil vom Priesterstand abhängt, die Zukunft des Priesters von der Ausbildung bestimmt wird, die er empfangen hat. Auch für ihn bleibt das Wort des Heiligen Geistes wahr: ‚Selbst im Alter weicht der Mensch von dem Wege seiner Jugend nicht ab‘ (Prov 22, 6).“¹ Die Ausbildung des Klerus vollzieht sich seit Jahrhunderten im Seminar. So wünscht es die Kirche. Seminar und Kleruserziehung sind fast gleichbedeutende Begriffe geworden; die Sorge für die Erziehung des Klerus ist weitgehend gleichbedeutend mit der Sorge für das Seminar. Sie wird den Bischöfen besonders ans Herz gelegt. „Das Seminar müßt ihr daher, ehrwürdige Brüder, die ihr mit uns die verantwortungsschwere Leitung der Kirche teilt, wie euren Augapfel behüten. Es ist und muß der Hauptgegenstand eurer Sorge sein“². „Persuasum habeant, nihil in administratione episcopali esse, quod curam suam sollicitam, et operosam aequè postulet, quam Seminarium, in quo totam spem salutis et profectus animarum, de quibus summo pastori Christo rationem reddituri sunt, positam esse constat“³.

Diese Sorge der Bischöfe ist auch die besondere Sorge des gesamten Klerus, und es ist klar, daß man auf einer Dechantenkonferenz der Frage nach dem Stand des Priesternachwuchses und des Priesterseminars ein besonderes Interesse entgegenbringt, zumal in einer so ereignisschweren Zeit, wie wir sie erlebten und durchleben.

I. Priestermangel durch Kriegsoffer und Kriegsfolgen

Wir haben heute bereits einen starken Priestermangel, auch bei uns. Er wird in den kommenden Jahren noch größer werden. Das war bisher eine Erscheinung, von der wir sozusagen nur aus Zeitschriften wußten. Wir wußten, daß der Mangel in Südamerika ganz ungeheuerlich war, daß

¹ Enzyklika Pius' XI. über das katholische Priestertum.

² ebd.

³ Instr. S. C. Epp. et Reg. ad episc. Hungariae, 28. maii 1896. Enchiridion Clericorum n. 548.

auch in Frankreich die Berufe erschreckend abnehmen; daß es auch in den deutschen Diasporadiözesen an Priestern fehlte. Bei uns war nur noch eine gewisse Erinnerung an die Schwierigkeiten, die sich infolge der Schließung des Priesterseminars im Anschluß an den Kulturkampf ergaben. Damals waren zahlreiche Pfarreien unbesetzt. Aber bereits um die Jahrhundertwende war der Mangel behoben.

Auch von 1900 bis 1914 war die Zahl der Priesterweihen relativ hoch:

1900—1909: 425 }
1910—1914: 226 } in 15 Jahren: 651

Im einzelnen: 1900: 49, 1901: 45, 1902: 34, 1903: 39, 1904: 43, 1905: 36, 1906: 53, 1907: 41, 1908: 44, 1909: 41, 1910: 42, 1911: 50, 1912: 50, 1913: 36, 1914: 48.

In den zwanziger und anfangs der dreißiger Jahre gab es nochmals ein Absinken der Weihen; aber es gelang doch, die Krise zu überwinden. Die Lage wurde niemals bedrohlich. Heute wird sie wirklich ernst. Wir brauchen Kapläne, und sie fehlen. Die Kapläne, die draußen sind, warten überdies schon auf eine selbständige Stellung, und die Neupriester, die in die Seelsorge kommen, sind durchschnittlich schon so alt, daß sie nach altem Stil bereits die zweite Pfarrei bekommen könnten oder sollten. Wie kommt das?

Ein Grund, und zwar der Hauptgrund für die augenblickliche Not bei uns ist der Krieg.

Vergleichen wir den jetzigen Krieg und die Nachkriegszeit mit dem ersten Weltkrieg, so verstehen wir die Lage ohne weiteres.

Es wurden geweiht

1914 = 48 Priester
1915 = 29 „
1916 = 40 „
1917 = 14 „
1918 = 11 „
1919 = 6 „

zus.: 148 Priester

1939 = 48 Priester
1940 = 14 „
1941 = 11 „
1942 = 1 „
1943 = —
1944 = 6 „
1945 = 3 „

zus.: 83 Priester

In fünf Jahren hatte man also nach 1914 noch 100 Priester, nach 1939 in sechs Jahren nur 35.

Überdies sind im zweiten Weltkrieg gefallen 23 Priester, durch Kriegseinwirkung wurden getötet 9 (davon 2 in Ruhe) (im KZ starben 7)
als gefangen oder vermißt sind im Direktorium von 1949 noch aufgeführt 22 Priester.

Im vorigen Kriege gab es solche Verluste überhaupt nicht. Nehmen wir also die Zeit von 1940 bis 1945 und vergleichen sie mit den 6 Jahren von 1915 bis 1920, so haben wir jetzt ein Defizit von 65 Priestern, die während des Krieges weniger geweiht wurden; dazu kommen 54, die fielen, umkamen oder noch nicht zurückgekehrt sind. Beachten wir, daß 1920, also im 6. Jahr, das 1945 entspricht, bereits 26 Kandidaten neu-geweiht wurden, so ergab das schon allein bis Ende 1945 ein minus von $65 + 54 + 26 = 145$ Priestern gegenüber dem ersten Weltkrieg.

In der Nachkriegszeit wuchs dieses Mißverhältnis noch an. Um die Gründe, soweit sie auf den Krieg zurückgehen, recht zu verstehen, müssen wir auf die Verluste an Berufen, die das Seminar im Kriege erlitten hat, eingehen.

Nach Ostern 1939 eröffnete das Seminar das S. Sem. mit 267 Seminaristen. Von ihnen kamen im Herbst desselben Jahres 13 als Kapläne in die Seelsorge, eine Reihe verließ, wie das selbstverständlich ist, das Seminar aus anderen Gründen. Im Herbst 1939 wurden noch 17 aufgenommen. Im ganzen Verlauf des Krieges betrug die Zahl der Neuaufgenommenen (einige nach Entlassung vom Militär), einschließlich der erwähnten 17, insgesamt 36. Zum Wehrdienst einberufen wurden als Seminaristen 231 Herren. Von diesen wurden bisher als gefallen gemeldet 61 (dabei ist als gefallen mitgezählt einer, der bald nach seiner Rückkehr aus Gefangenschaft an Tb. erkrankte und im Oktober 1948 starb). Im vorigen Kriege waren es 25. In Gefangenschaft befinden sich jetzt noch 4; weitere 25 sind als vermißt gemeldet. Ob von den letzteren noch einer am Leben ist, weiß Gott; von einigen ist fast sicher, daß sie tot sind. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß wir gut ein Drittel aller Einberufenen zu den Toten zählen müssen. Einige von denen, die in den ersten Jahren geweiht wurden und als Kapläne in die Seelsorge kamen, wurden nicht eingezogen; von den Seminaristen, die länger hier blieben, kamen im ganzen nur 2 oder, wenn wir einen, der nach 14 Tagen entlassen wurde, noch mitzählen, 3 am Militärdienst vorbei.

Die Zahl der Seminaristen war also durch Kriegsgeschick schon arg reduziert. Dazu kommen die anderen Verluste. Sie konnten natürlich bei der langen Dauer des Krieges nicht ausbleiben, ein Teil davon hätte ja auch in normalen Zeiten das Seminar wieder verlassen. Während des Krieges und nach dem Kriege haben 54 die Theologie aufgegeben. Ich schätze, daß ungefähr die Hälfte dieser Ausfälle auf das Konto des Krieges zu setzen ist.

Diese großen Verluste machen es offenkundig, daß nach Beendigung der Kämpfe nicht mit einem großen Rückfluß alter Seminaristen gerechnet werden konnte, selbst dann nicht, wenn wie 1918 alle gleichzeitig in Deutschland entlassen worden wären. Was den Eintritt neuer Theologiestudierenden anging, so muß man sich vor Augen halten, daß die aufgestaute Zahl von Abiturienten gar nicht so groß war, wie es nach der Zahl der inzwischen verflossenen Jahre scheinen mußte. Viele waren gefallen, andere saßen in Gefangenschaft, manche sind heute noch nicht heimgekehrt. Man darf auch annehmen, daß die Gefahren für den Priesterberuf, die das Militärleben mit sich brachte, sich bei ihnen noch schlimmer auswirkten wie bei solchen, die bereits das Theologiestudium begonnen hatten. Hinzu kam, daß der Reifevermerk, den viele bei der Einberufung erhalten hatten, bei manchen nicht zum Hochschulstudium berechtigte. Das galt namentlich für die jüngeren Jahrgänge. In Rheinland-Pfalz waren berechtigt alle, die vor 1. Okt. 1943 zur Wehrmacht (nicht also zum RAD oder als Flakhelfer) eingezogen worden waren. Zunächst gab es noch die Möglichkeit, einen Reifekursus mitzumachen und so die Hochschulreife zu erhalten (natürlich ohne allzu viel Wissen), später war das in der französischen Zone fast unmöglich. Mir hat schon

mehr als einer einen geradezu verzweifelten Blick zugeworfen, wenn ich ihm sagte: „Es hilft nichts, Sie müssen das Abitur nachmachen!“ Einige machten während der Gefangenschaft Gebrauch von der Möglichkeit des Theologiestudiums, die in Chartres in Frankreich und in Berechurch-Hall/ Colchester geboten wurde. Aber das konnte alles nicht viel bedeuten, abgesehen davon, daß das Lager in England überhaupt kaum Lehrkräfte und Lernmittel besaß.

Die bereits gleich nach Kriegsschluß hervortretende Priesternot hätte relativ schnell nur behoben werden können durch zurückkehrende frühere Seminaristen. Ihre Zahl war, wie wir sahen, viel kleiner geworden, und zudem kamen sie nicht gleichzeitig, heute dieser, morgen jener. Durch den Eintritt neuer Kandidaten war rasche Abhilfe nicht zu erwarten, zumal man an dem sechsjährigen Studium festhielt, selbst dann nicht, wenn diese gleich in großer Zahl gekommen wären, was aber aus zum Teil schon angegebenen Gründen nicht der Fall war.

Wie gestaltete sich nun die Nachkriegsentwicklung? Im Jahre 1946 wurden geweiht: 22, 1947: 20, 1948: 21, 1949 werden es voraussichtlich nur 12 sein. Die erste Nachkriegsweihe zu Weihnachten 1945 wurde bereits erwähnt: 3 Priester.

Nach dem ersten Weltkrieg war die Lage entschieden anders. Es wurden in vier Jahren (1920: 26, 1921: 36, 1922: 35, 1923: 77) 174 zu Priestern geweiht.

Damit war damals alle Not behoben, und es schadete nicht viel, daß die folgenden Jahre, in denen auch die Verlängerung des Studiums einsetzte, teilweise recht mager waren:

1924: 25	1930: 35	} 388 in 12 Jahren.
1925: 36	1931: 50	
1926: 22	1932: 32	
1927: 27	1933: 25	
1928: 34	1934: 43	
1929: 27	1935: 32	

Die Werbung (1929 Gründung des Eucharistiebetriebes) machte sich bemerkbar. Es mögen aber auch andere weniger ideale Gründe mitgewirkt haben, wie Überfüllung anderer Berufe, wirtschaftliche Depression und dergleichen. Von da ab scheint die Steigerung wieder stetig:

1936: 51	} 190 in vier Jahren.
1937: 43	
1938: 48	
1939: 48	

Bei ganz vorsichtiger Schätzung kommen wir zu dem Ergebnis: Der Krieg brachte uns einen Ausfall an Priestern, der bis zum Ende des Jahres 1949 ungefähr die Zahl 300 erreichen wird.

Vermutlich wären in den Jahren 1940 bis 1949 durchschnittlich pro Jahr 40 Priester geweiht worden. Nehmen wir aber, um sicher zu gehen, nur die Durchschnittszahl 35 an, so macht das für 10 Jahre:

dazu kommen	350	} zusammen:
	23 Gefallene	
	9 Getötete (durch Kriegseinwirkung)	
	22 noch nicht Heimgekehrte	404

Geweiht wurden von 1940—1944: 32 } zusammen:
 1945—1949: 78 } 110

Setzt man diese 110 von dem Sollbestand 404 ab, so bleibt ein Defizit von 294. Es ist anzunehmen, daß von den Nichtheimgekehrten im Laufe dieses Jahres der eine oder andere noch kommen wird. Es ist auch kaum zweifelhaft, daß aus der angeführten Summe von 404 Priestern eine Anzahl inzwischen gestorben oder sonstwie ausgeschieden wäre, aber der Ausfall bleibt auf alle Fälle sehr groß. Zu beachten ist, daß bei uns zu Kriegsbeginn sichtbare Reserven an Klerus nicht vorhanden waren. Einige Inkarnationen, die inzwischen erfolgten, oder die Verwendung von Ordensleuten oder anderer Priester bringen nur wenig Hilfe. Dabei ist der dringende Ruf um Hilfe in der Diaspora, in Flüchtlingsgebieten und in der Ostzone noch gar nicht erwähnt.

Bisher wurde die Einwirkung des K r i e g e s angeführt. Einige andere Faktoren verdienen noch unsere Aufmerksamkeit. Bevor wir aber darauf eingehen, wollen wir unsere Aufmerksamkeit auf das Seminar in der Nachkriegszeit richten.

II. Das Seminar in der Nachkriegsentwicklung

1. Kriegszerstörungen und Wiederaufbau

Das alte Seminar auf der Weberbach wurde durch Bombenangriffe und Artilleriebeschuß so stark getroffen, daß ganze Teile in Trümmer sanken und kein Raum mehr bewohnbar war. Es gelang nach Kriegsschluß glücklicherweise ungefähr immer so viel an Wohnraum herzurichten, daß die Heimkehrer Aufnahme finden konnten. Wie wir es hätten machen sollen, wenn gleich 200 oder auch nur 100 Mann angerückt wären, weiß niemand. Zu tun bleibt noch sehr viel, noch für viele Jahre, auch wenn sich die finanzielle Frage einigermaßen befriedigend lösen läßt.

Im Neuen Seminar - Rudolphinum (für die vier philosophischen Semester), das wir September 1946 zur Hälfte, gegen Ende des gleichen Jahres ganz beziehen konnten, sind wir rechtlich noch immer nur Mieter, wenn wir auch Miete im eigentlichen Sinne nicht zu zahlen brauchen. Die Rückübereignung ist noch nicht erfolgt. Haus und Hof und alles, was enteignet war, steht noch unter Sequester.

Bombenschäden sind dort nicht eingetreten, wohl aber viele Dach-, Mauer-, Decken- und Fensterschäden durch Granateinschlag, Rohrbrüche und dergleichen mehr. Ein Teil der Inneneinrichtung war verschwunden und ist bei weitem noch nicht ersetzt. Inzwischen war das Haus im letzten Winter mit 107 Philosophiestudierenden belegt.

2. Neues inneres Leben und Wachstum im Seminar

Bis auf 7—10 Mann war im Laufe der Kriegsjahre die Zahl unserer Seminaristen gesunken, zu denen gewöhnlich noch einige Ordensleute hinzukamen. Dezember 1944, kurz vor den Bombenangriffen und der Räumung der Stadt, wurde das Seminar ganz geschlossen. Am 3. September 1945 haben wir den Betrieb wieder eröffnet. Bis Weihnachten führten wir ein erstes Semester durch, das wir als Sommersemester 1945 bezeichneten; von Weihnachten bis Ostern — Ostern war 1946 am 25. April

— das Wintersemester. Mit 28 Mann begannen wir. Es war nicht die Zeit, in der man einen für alle gültigen Termin zum Beginn des Semesters, wie das 1918 möglich war, festsetzen konnte. Der Studienbetrieb nahm aber seinen Anfang, und allmählich wuchs die Zahl der Seminaristen. Seit Wiedereröffnung wurden neu aufgenommen alles in allem 216. Es handelt sich dabei um Neuaufnahmen, nicht um solche, die von hier zum Militär mußten und nun zurückkehrten. Unter diesen 216 befinden sich 10 aus andern Diözesen. Im Jahre 1947 kamen 60, 1948: 64 (incl. 9 Auswärtige). Für 1949 sind es bisher 13 (darunter 1 Auswärtiger), wobei zu beachten bleibt, daß im Raume des ganzen Bistums die Reifeprüfungen erst im Juni stattfinden. Von den 216 haben 40 das Seminar wieder verlassen, also ein ziemlich normaler Abgang wie zu allen Zeiten. Ein beachtlicher Prozentsatz, nämlich 9 von diesen 40, gingen ins Kloster. Nicht mitgezählt bei den Ausgeschiedenen sind einige, die als Theologen des Bistums jetzt auswärts Theologie studieren.

Die Zahl der Seminaristen hatte ihren Höchststand nach dem Kriege zu Beginn des W.S. 1948/49 mit 204, darunter 9 aus auswärtigen Diözesen. Im Sommersemester 1949 wird sie 193 bis 195 betragen, darunter 8 aus anderen Diözesen. Einige Trierer studieren auswärts. Ab Herbst wird die Zahl der Seminaristen 220 sicher überschreiten. Es sei vermerkt, daß Ordensleute und andere Externe in vorstehenden Zahlen nicht miteinbegriffen sind.

3. Studienfragen

An der Forderung des Reifezeugnisses für den Eintritt ins Seminar und des sechsjährigen philosophisch-theologischen Studiums müssen wir auch weiterhin festhalten. Ersteres ist notwendig, damit das Niveau nicht absinkt, obwohl man mit manchem Mitleid hat, der so lange Soldat war, nun erst aus Gefangenschaft kommt, schon alt ist, alles vergessen hat und nun noch Abitur machen muß. Auf der Forderung der Hochschulreife, wie sie vor zwei Jahren plötzlich auftauchte, die aber nachher nirgendwo aufrecht erhalten wurde, haben wir nicht bestanden aus Gründen, die ohne weiteres ersichtlich sind. Wir konnten auch nicht etwa 1 oder 2 Vorsemester verlangen, wie es nichttheologische Fakultäten bei geringwertigen Zeugnissen tun (Mainz verlangt für Zulassung zu anderen Fakultäten 13 Punkte). Wir wissen sehr wohl, daß darin, namentlich in Verbindung mit dem billigeren Studium und der gesicherten Anstellung, eine nicht geringe Gefahr liegt. Man muß zweifellos befürchten, daß — gewiß nicht eine große Anzahl — aber doch der eine oder andere die Theologie erwählt, der es sonst nicht getan hätte. Die Gefahr liegt vielleicht nicht so sehr zum Schluß in der letzten Entscheidung als vielmehr vorher, indem der Betreffende sich während der Gymnasialjahre immer mehr an den Gedanken des Theologiestudiums gewöhnt und nicht so ernst in die Berufsprüfung eintritt. Man kann aber unmöglich alle Gefahren bannen.

Der größere Teil der Abiturienten kommt auch heute noch von Realschulen. Wir nehmen sie einfach auf ohne Griechisch und mit sehr dürftigem Latein und suchen ihnen im Seminar noch etwas beizubringen.

Verschiedene Diözesen haben in ihrer übergroßen Priesternot das sechsjährige Studium auf fünf Jahre reduziert. Wir haben es nicht vor.

Der Grund liegt auf der Hand. Was von den Gymnasien bisher kam und auch vorläufig noch kommt, bringt eine ganz minimale Vorbildung mit: Latein für höchstens Untersekunda nach altem Stil, bei Realschulen noch weniger; Griechisch nicht viel oder gar nichts. Man weiß nicht viel im Deutschen, kennt keinen Katechismus und keine Biblische Geschichte. Von Hebräisch ist am Gymnasium gar keine Rede mehr. Die derzeitigen Zustände werden sich nicht schnell grundlegend ändern, weil die ganz mangelhafte Volksschulbildung noch längere Zeit nachwirken wird, auch wenn man sich am Gymnasium bemüht, den früheren Stand wieder zu erreichen. Die jungen Menschen sind ein Opfer der Zeit.

Die vorerwähnten mangelhaften Vorkenntnisse machten eine Belastung der beiden Philosophiejahre mit allerlei Sprachenstudien zur unabweislichen Notwendigkeit. Alle haben die ganze Philosophie hindurch zwei Stunden Latein die Woche, davon eine Stunde liturgisches Latein. Im Griechischen haben wir vier bis fünf Kurse laufen: für Anfänger ein Semester fünf Stunden die Woche, für Fortgeschrittene wenigstens zwei Stunden. Für Griechisch haben wir eine eigene Lehrkraft angestellt. Daß trotz dieses Bemühens die frühere Reife nicht erreicht werden kann, jedenfalls nicht im Griechischen, bedarf keines Beweises und keiner Rechtfertigung. Das Examen im Griechischen halten wir selbst ab.

Um für Sprachen und Katechetik mehr Raum zu gewinnen — an der Notwendigkeit zweifelt wohl kaum einer — haben wir den Lehrplan stark geändert. In der Philosophie liegen nur mehr Philosophie, Kirchengeschichte und Sprachen. Der Katechetik zulieb wurde die Moral in die beiden ersten theologischen Jahre vorgezogen.

Das Vorlesungsverzeichnis gibt übrigens Aufschluß über den gegenwärtigen Lehrplan. Ob es dabei bleiben kann oder ob Änderungen sich als notwendig oder zweckmäßig erweisen, wissen wir noch nicht.

Im wesentlichen besteht natürlich das alte bewährte System. Man darf auch wohl behaupten, daß es uns noch einigermaßen gelingt, das Niveau zu halten. Die Geschlossenheit der Seminarausbildung war vielleicht niemals so wertvoll wie heute.

4. Saarland

Der Anteil der Theologen aus dem Saargebiet hielt sich ungefähr auf der gleichen Höhe, um 30 Prozent. Es ist selbstverständlich, daß es keine Gegensätze gab oder gibt. Man trifft auch keinen Geistlichen und bestimmt keinen Seminaristen, der das Trierer Seminar mit einem eigenen Seminar an der Saar vertauschen wollte. Ich hätte auch in der Tat Angst vor der damit zwangsläufig verbundenen Enge. Es ist zudem keine Kleinigkeit, ein leistungsfähiges Seminar hinzustellen. Wird es das aber nicht, so ist der Schaden groß. Die Paßschwierigkeiten waren erheblich und mit manchen Unkosten verbunden. Aber es gab noch keine Schwierigkeit, die so groß gewesen wäre, daß sie nicht überwunden werden konnte und ohne Schaden für die Sache tatsächlich überwunden wurde.

5. Haltung der Theologen — innerer Geist

Darüber nicht viele Worte. Ich glaube, man kann zufrieden sein, namentlich auch mit den alten Soldaten. Sie sind willig und eifrig. Ver-

kürzung des Studiums wird kaum gewünscht, weil alle ihre eigene Armut kennen und von der Notwendigkeit des Studiums durchdrungen sind. Sie sind vielfach sehr unsicher und brauchen Anleitung und Führung. Ernste wissenschaftliche Probleme und Schwierigkeiten hat die Jugend heute weniger als früher. Das ist einerseits gut, anderseits aber auch zu bedauern.

III. Anliegen und Aufgaben

Wenn wir die Zahlen der Theologiestudierenden der Nachkriegszeit an unserem Geiste vorüberziehen lassen, müssen wir feststellen, daß sie bedrohlich klein erscheinen. Die Priesternot konnten wir vorhin, wenigstens in unserer Diözese, zur Genüge als Folge der Kriegsverluste erklären. Darin ist zweifellos auch ein Grund, ja der Hauptgrund für das Absinken resp. das zu langsame Ansteigen der Priesterberufe nach dem Kriege zu erblicken. Aber eine restlose Erklärung ist in den Kriegsverlusten allein nicht zu finden. Das ergibt sich schon aus dem einfachen Hinweis auf die Überfülle der Studierenden an allen Universitäten und Hochschulen für alle Wissensgebiete und Berufe. Zwar besteht keine volle Parallele zu den anderen Berufen, denn die Gefahren der Militärzeit für Glauben und Moral führten, wie wir sahen, zwangsläufig zu einer Verminderung der Aspiranten des Priestertums. Wäre das der einzige Grund für das Zurückgehen der Berufe, so bliebe der jetzige Zustand nur eine vorübergehende Erscheinung, und mit dem Heranwachsen der in den Militärdienst nicht hineingezogenen Jahrgänge würde sich der Zustand ändern. Diese Überlegungen sind richtig.

Aber wir müssen doch sagen, daß auch noch andere Gründe vorliegen. Trotz der hohen Zahlen an Weihekandidaten und Seminaristen in der Vorkriegszeit war ein Rückgang zu beobachten. Das Absinken in früherer Zeit hatte die gleichen Gründe wie heute. Ich möchte sie zusammenfassen in den Worten: Säkularisierung, Sexualisierung und Technisierung des Lebens und der Menschen. Die tiefchristliche Familie ist seltener geworden, die Zahl der Kinder ist geringer, die sittlichen Gefahren sind gewachsen. Priestertum und Priesterstand gelten dem jungen Mann und der Familie nicht mehr als Hochziel, für dessen Erreichung man alle Opfer zu bringen bereit ist. Als besonders betrüblich und bedenklich möchte ich erwähnen, daß gerade begabte Jungen sich nicht in so großer Zahl wie früher dem Priesterberuf zuwenden, sondern mehr andere Berufe erwählen.

Das Problem des Priesternachwuchses ist das Land. Die Priesterberufe auf dem Lande nehmen ab. Die gleiche Erscheinung beobachtet man in ganz Deutschland, in Österreich, in Frankreich und, wie es scheint, überall. Der daraus erwachsende Schaden ist sehr groß, nicht nur quantitativ gesehen, sondern vor allem auch qualitativ. Das Land brachte naturgemäß eine gewisse Auslese. Es ist natürlich keiner von uns so naiv, daß er sagen wollte, die vom Lande kämen, seien alle tüchtiger als die anderen. Aber anderseits läßt sich nicht leugnen, daß bei der Auslese, wie sie früher sozusagen zwangsläufig erfolgte, aufs Ganze gesehen ein höherer Durchschnitt gesichert war. Das setzte freilich voraus, daß die Seelsorgsgeistlichen ihr Augenmerk auf diese Frage richteten,

Begabung und sonstige Veranlagung des Jungen ins Auge faßten, sich die Familie gründlich ansahen und dann das Studium anregten und förderten.

Was führte wohl zum Rückgang der Priesterberufe auf dem Lande? Ich meine, es sind zunächst die Gründe, die allenthalben maßgebend waren. Aber die Vermaterialisierung ist auf dem Lande wohl noch stärker im Vormarsch als sonstwo. Wirtschaftlicher Not an sich messe ich hohe Bedeutung nicht zu, wohl aber solchen Schwierigkeiten in Verbindung mit dem wachsenden materialistischen Geist der Landbevölkerung. Die Seelsorge war demgegenüber vielfach zu tot. Die Jugendbewegung, die sonstwo manche zum Priesterberuf führte, hatte das Land nur wenig erfaßt. Die vielen kleinen Schulen, die in den Kreisstädten entstanden, meist als Realschulen, vielfach mit Koedukation, waren dem Priesterberuf nicht günstig und lieferten und liefern wohl eine ziemlich große Anzahl von Abiturienten, aber nur wenige Theologiestudierende. Die Gründe liegen dafür zum Teil, wie schon angedeutet, im Charakter und im Geist der Schule, aber auch in dem Fahrerschülersystem, das damit gefördert wird, und in der Auswahl der Studierenden, die nicht mehr in der Sicht des Priesterberufes, sondern unter dem Gesichtspunkt der Versorgung, des sozialen Aufstiegs, der guten Studiengelegenheit und dergl. erfolgte. Die Geistlichen waren dabei ziemlich überflüssig geworden. Aber sie stellten sich auch viel zu viel abseits. Manches Pfarrhaus war früher eine wahre Rektoratsschule. Das bedeutete viele Arbeit für den Pastor, er mußte sich mit Stundengeben plagen. Aber die Arbeit lohnte sich, — trotz vieler, vieler Enttäuschungen in Einzelfällen. Die Jungen kamen in ein Konvikt auf die Quarta, Untertertia oder gar Obertertia. In neuerer Zeit hatten die Geistlichen oft nicht mehr, sagen wir, den Mut dazu. Manches kann man zur Entschuldigung sagen. Die Lehrbücher hatten gewechselt, Französisch und Englisch stand auf dem Lehrplan; man fühlte sich unsicher; die Enttäuschungen waren wohl häufiger als früher; auch die Seelsorgslast war vielfach gestiegen. Aber der Schaden ist groß. Die Frage der Konvikte hängt damit eng zusammen. Die Zeitmeinung und -haltung war ihnen nicht günstig; schließlich wurden Neuaufnahmen verboten. Die Konvikte haben übrigens auch nur dann wirkliche Berechtigung, wenn sie uns Zuzug vom Lande bringen, dem sich sonst keine rechte Gelegenheit zum Studium bietet. Die alte Form der Vorbereitung war vielfach auch schon gleichzeitig eine Lösung der Frage der Spätberufe, denen heute der Geistliche oft hilflos gegenübersteht, wo man früher keine wesentliche Schwierigkeiten gehabt hätte, weil man durch Stundengeben das Versäumte weithin nachholte. Der Anteil der eigentlich bäuerlichen Bevölkerung war übrigens auch früher bei weitem nicht so groß, wie man sich das vielfach vorstellt, jedoch, und das ist ja der Gegenstand der Klage, viel größer als heute. Von den 216 nach dem Kriege eingetretenen Seminaristen ist der Vater in 29 Fällen Landwirt oder Winzer. Halb und halb kann man dazu noch einige Handwerker und Angestellten zählen, die etwas Land besitzen. Nicht ein Sechstel der Familien, aus denen unsere Seminaristen kommen, waren Selbstversorger. In 41 Fällen ist oder war der Vater an Bahn oder Post, in 23 Fällen im Lehrerberuf (Lehrer, Studienrat usw.).

Wie wird die Zukunft? Ich sehe, was unsere Diözese angeht,

nicht skeptisch in die kommende Zeit, vorausgesetzt daß wir eine normale Entwicklung, d. h. friedliche Verhältnisse behalten. Wir werden auf längere Zeit hin Priestermangel behalten. Auf absehbare Zeit kann sich keiner frühzeitig zur Ruhe setzen. Trotz allem glaube ich aber, daß der Schaden allmählich auswächst und daß die Lücken sich wieder schließen werden. Das laufende Jahr wird den geringsten Ertrag erbringen. Für nächstes Jahr sind einige über 20 Neupriester zu erwarten, in zwei Jahren über 30, in drei Jahren gut 40. Damit wird dann wohl eine Milderung der Notlage einsetzen. Sie wird sich vermutlich nicht sehr schnell auswirken, denn man muß bedenken, daß die Jahrgänge, die jetzt so allmählich in Abbau kommen, sehr stark waren und es zum Teil noch sind. Mit der Tatsache der Überalterung unseres Klerus müssen wir rechnen.

Was können und sollen wir tun? Die Frage geht zunächst uns im Seminar an: Das Seminar aufbauen, so gut es geht, und vor allem es weiterführen im alten kirchlichen Geiste, der ihm stets eigen war. Die erforderliche wissenschaftliche Höhenlage müssen wir zu halten suchen, sogar den Zeitbedürfnissen entsprechend noch ausbauen. Die Seminaristen sollen sich im Seminar zu Hause fühlen. Wir wissen, daß es so sein soll. Daß dies nicht zu erreichen ist, indem man nachgibt und Freiheiten gewährt, ist jedem klar. Im Gegenteil, in allem Wesentlichen bedarf es strenger Anforderungen, Großzügigkeit ohne Laxheit, Strenge ohne Engherzigkeit. Das Gefährlichste wäre, wenn wir uns aus der Sorge, die Reihen zu füllen, dazu verleiten ließen, keine sorgfältige Auswahl zu treffen. Daß man Wesentliches vom Unwesentlichen unterscheidet, den rechten Weg findet und beharrlich geht, die Spreu vom Weizen absondert, muß ganz gewiß in besonderem Maße Gegenstand und Frucht auch Ihres Gebetes sein. Wenn der Klerus Wünsche hat oder Kritik glaubt üben zu müssen, so soll er das ruhig tun, womöglich aber an der richtigen Stelle. Man erinnere sich jedoch, besonders wenn man Seminaristen kritisiert, ich meine nicht den einzelnen Seminaristen X oder Y, sondern den Seminaristen von heute, daß auch wir unsere Fehler und Mängel hatten. Man rühme nicht immer das Gute der Vergangenheit und rede nicht nur von den Schwächen und Fehlern der heutigen Jugend. Die Menschen jeder Zeit haben ihre Mängel, auch ihre Vorzüge. Man tue einen Schritt weiter und suche zu helfen. Damit kommen wir zur Frage:

Was sollen Sie, was soll der Klerus tun? Zuerst möchte ich sagen: Man betrachte die Sache als eigene, persönliche Angelegenheit, die jeden höchstpersönlich angeht und jedem Herzensanliegen wird. Res tua agitur. Dann kommt ungefähr alles andere von selbst.

Man widme der Nachwuchsfrage seine Aufmerksamkeit und Liebe. Ich liebe nicht die Propagandapredigten in der Frage des Priesternachwuchses. Ich habe sogar Angst, daß dann unbrauchbare Meldungen für das Seminar kommen oder Spätberufene, nicht selten unbegabte fromme Sonderlinge, ihren Beruf entdecken. Das stille ständige Wirken des Priesters ist's, was hilft. Zuerst sein Beispiel, besonders seine selbstlose Arbeit und Nächstenliebe. Am meisten wirkt nach der Gnade das Vorbild der Priesterpersönlichkeit.

Der Priester mache sein Anliegen des Priesternachwuchses zum Anliegen seiner Pfarrei oder der ihm anvertrauten Gläubigen. Er kann es

durch Wort und Gebet. Die Leute sind meist empfänglicher als der Priester selbst.

Dann aber suche man auch selbst aktiv einzugreifen und fürchte sich nicht vor Enttäuschungen, die totsicher kommen. Man schaue sich die Jungen an, dann die ganze Familie — aber nicht nur unter dem Gesichtspunkt, ob sie dem Pastor alles zu Gefallen tun. Fällt das Urteil günstig aus, so wage man es und fange selber mit Stundengeben an, auch wenn man die Grammatik vorher selber wieder lernen muß. Bald wird es wohl wieder die Bücher geben, die man braucht. Armut ist kein Hindernis, obwohl sie die Sache sehr erschwert. Man fange in einem solchen Falle nicht an, wenn der Junge nicht wirklich begabt ist (wozu etwas Gedächtnis zum Auswendiglernen nicht genügt); denn sonst wird er ganz gewiß später auch noch eingebildet und anspruchsvoll, und es ist Gefahr, daß er zwangsläufig ins Priesterseminar hineinrutscht, weil er sonstwo nicht ankommt oder unterkommt.

Man nehme sich auch später der Gymnasiasten und der Seminaristen an, natürlich auch jener, die man nicht selbst ausgesucht oder vorbereitet hat. Man lade sie hie und da ein, man stelle besonders den Seminaristen eine Aufgabe. Man übe nicht immer wieder negative Kritik an allen möglichen Dingen aus Vergangenheit und Gegenwart. Manche geben ein Bild von Schule und Seminar aus ihrer Studienzeit, das dem objektiven Tatbestand nicht entspricht, weil sie nur Nachteiliges berichten. Vor Mitbrüdern mag das unbedenklich sein, sie wissen schon richtig abzustreichen und zu ergänzen. Bei Gymnasiasten und Seminaristen schadet es. Man mache auch nicht soviel in Pessimismus und in Kritik an der Behörde, auch wenn man vielleicht in diesem oder jenem Punkte recht haben sollte.

Man schreibe aber auch, wenn es verlangt wird, oder wenn es im Interesse der Sache richtig oder gar notwendig erscheint, ein zuverlässiges Zeugnis, das die erforderlichen Angaben bringt.

Man vergesse sodann nicht die finanzielle Unterstützung. Was Sie den Einzelnen tun, ist eine Sache für sich und bleibt der Güte und dem Takt eines jeden überlassen. Der Junge mag es nicht und die ganze Familie nicht, wenn in der Pfarrei für ihn gebettelt wird. Ich möchte einen als Seminaristen nicht haben, der das vertrüge. Es gibt auch andere Wege.

Für den Priesternachwuchs der Diözese darf man aber schon ruhig betteln, und wenn das Seminar noch eigens genannt wird, so schadet das bestimmt nichts.

Vergessen Sie nicht das Eucharistiewerk unserer Diözese Trier. Gedenken Sie des großen Anliegens der Kirche, der Diözese, eines jeden einzelnen Priesters und Gläubigen in ihrem heiligen Opfer und in ihrem Gebet. Leiten Sie die Gläubigen an, in diesem Sinne zu beten und zu opfern, — ich meine hier Opfer der Überwindung und Entsagung.

Alles weitere wollen wir vertrauensvoll Gott überlassen.

„Bittet um gute und heilige Priester! Der Herr wird sie seiner Kirche nicht verweigern. Immer hat er sie ihr im Laufe der Jahrhunderte gewährt, auch in Zeiten, die weniger geeignet schienen zur Weckung von Priesterberufen; ja dann noch in größerer Zahl“.

⁴ Enzyklika über das kath. Priestertum.

Der moderne deutsche und französische Existentialismus*)

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier

B. Die wichtigsten Formen der Existenzphilosophie

Wir konnten im ersten Teile unserer Abhandlung eine Reihe von methodischen und inhaltlichen Gesichtspunkten herausarbeiten, die sich mehr oder weniger bei allen Existentialisten finden und gewissermaßen das Wesen der Existenzphilosophie ausmachen. Innerhalb dieses Gesamtbildes der existentialistischen Bewegung weichen aber ihre genannten Hauptvertreter nicht unbeträchtlich in Einzelheiten und im Ganzen von einander ab. Grundlegend sowohl für ihre Übereinstimmung wie für ihre Verschiedenheit ist bei allen die Subjektivität ihres Philosophierens.

1. Die Subjektivität des existentiellen Philosophierens

Der Existentialist interessiert sich hauptsächlich für das konkret existierende Subjekt, für das Ich, für die Würde der Person, für das Geheimnis des Inneren, für die Welt des Bewußtseins und der subjektiven Reflexion, weniger dagegen für die Welt der äußeren Dinge und der Ideen in ihrem An-sich-sein als vielmehr für die Reaktionen des Subjektes auf die Begegnung mit den Objekten. Dem geht parallel die Abneigung und Verslossenheit gegen die Objektivität der Vernunft und der Tatsachen, gegen sachliche „Probleme“, gegen das bloß Theoretische, gegen das Wesenhafte, Allgemeine und Abstrakte, gegen geschlossene Systeme und allgemeingültige Weltanschauungen, gegen die wissenschaftliche empirisch-rationale Erforschung des Äußeren und Realen, des Ganzen und der Gründe. Weil die Existentialisten zudem einem weniger aktiven als selbstbeschaulichen Charaktertyp angehören und sich als Gemütsmenschen stärker vom Übel betroffen fühlen, erlebten sie um so bedrückender die Existenzbedrohung des Menschen, sei es des deutschen nach dem ersten Weltkrieg, sei es des französischen nach der Niederlage im zweiten Weltkrieg, und leiden sie überhaupt unter der inneren Ohnmacht und Unsicherheit, der äußeren Eintönigkeit und Not, der sozialen Einsamkeit und allgemeinen Begrenztheit. Zu der subjektiven, irrationalistischen, skeptischen und relativistischen Färbung ihrer Lehre kam so die ausgesprochen pessimistische.

Kein Wunder aber auch, daß die Existentialisten bei dem subjektiven Erleben und Deuten ihrer eigenen Existenz, trotz vieler gemeinsamen Züge, gerade auf Grund ihrer verschiedenen Grade der Subjektivität, ihrer sonstigen abweichenden Charakteranlagen, ihrer wechselnden Erfahrungen, individuellen Einstellungen, Eindrücke und Ausdrücke zu je anderen Ausformungen der Existenzphilosophie kamen. Mehr als bei andern Philosophen ist bei ihnen die Lehre ja Ausdruck ihres Existierens. Dabei will jeder den eigentlichen Existentialismus besitzen. Weil Kierkegaard, wie schon gesagt, der Vorläufer und, man kann hinzufügen, zum Teil die Vorlage der modernen Existenzphilosophie war, muß ich eine genauere Charakteristik seiner Subjektivität und seines daraus erwachsenden Existentialismus vorausschicken, um von da aus die modernen Existentialismen verständlicher zu machen. Bei ihnen können wir dann nämlich ein stetiges Absinken vom christlichen Existentialismus Kierkegaards zum *laissez-faire*, aber noch religiösen bei Jaspers, zum rein weltlichen bei Heidegger, zum ausgesprochen atheisti-

*) Siehe den ersten Teil in Heft 3/4 (1949) dieser Zeitschrift, S. 99—108.

schen bei Sartre und Camus feststellen, um mit Marcel zum christlichen zurückzukehren¹.

2. Der christliche Existentialismus von Kierkegaard

Bei Kierkegaard sind schon die entscheidenden Kategorien des Existentialismus: Subjektivität, Existenz in der neuen Bedeutung, Angst, „Krankheit zum Tode“, Absurdität, Langeweile, Schwermut, Geschichtlichkeit und Freiheit vorgebildet.

Subjektivität

Der Däne vollzog für seine Zeit die Wende von der Welt der Objekte (der Dinge und Ideen) auf das Subjekt und wurde so zu einem ausgesprochen subjektiven Denker². Es ging ihm darum, das „reale Individuum“, das konkrete Subjekt in seiner Vereinzelung, mit seinem widerspruchsvollen Dasein, seiner Not, seinem Ernst, seiner Schwere und seiner Leidenschaft in Sicht zu bekommen. Dabei sträubte er sich gegen die Auflösung der Wirklichkeit der Person beim Idealismus in einen Wirbel von allgemeinen Wesensprädikaten oder in eine bloße Gedankenexistenz. Anti-intellektualistisch und voluntaristisch, wie er war, polemisierte er nicht nur gegen den Rationalismus eines Descartes und Hegel, sondern gegen jedes „System“, das alles verspreche und nichts halte, weil es auf unbeweisbaren Prinzipien fuße. Ein „geschlossenes“ System widerspreche zudem dem Leben und der Existenz, die immer offen seien. Rationelle Philosophie und vor allem „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (Kant) gibt es für ihn nicht. Ein wahrhaft und wesentlich denkendes Subjekt kann nur das konkret existierende Subjekt sein. Ein rationales, abstraktes und allgemeines Erkennen, das von diesem Subjekt absieht, dem es nur um Feststellung dessen geht, was objektiv ist, bleibt in Kierkegaards Augen unwesentlich, indifferent, gleichgültig, ja phantastisch und kann Wahrheit im tieferen Sinne nicht entdecken. In dem Maße, wie der Denker sich bemüht, abstrakt und objektiv zu sein, entfernt er sich von der Existenz oder verlegt diese „aufs Papier“ (Postscriptum). Eigentliches und wesentliches Erkennen muß sich wesentlich auf die Existenz beziehen, also subjektiv sein.

Wahrheit und ihre indirekte Mitteilung

Nur in solcher Subjektivität gibt es Wahrheit. „Die Subjektivität ist die Wahrheit“. Wahrheit für mich ist ja nur in der Verbindung mit meinem individuellen Sein. Für sie genügt nicht objektives Wissen, sondern nur ein Verstehen, das zu wesentlichem Tun führt, in mir Leben wird, ein Verstehen, durch das ich zu mir selbst komme, das also Sein in der Wahrheit ist. Existenz ist somit nicht Gegenstand des Denkens, sondern Aufgabe des Existierens. Wichtiger als lehren ist leben, wichtiger als definieren existieren, wichtiger als die Rede das Beispiel.

Für existentielles Denken gibt es keine allgemeinen Formeln und sachliche, verbindliche Resultate, die man ändern direkt mitteilen und auf sie übertragen kann, sondern es appelliert nur an andere, auf sich selbst aufmerksam zu werden und eine ähnliche Selbstbesinnung vorzunehmen; es ist indirekte Mitteilung, die die Seinsmöglichkeiten der Alltäglichen

¹ Für die wichtigste Literatur zu den einzelnen Richtungen verweise ich, soweit nichts anderes vermerkt wird, auf Lenz, *Vorschule der Weisheit*. 2. A. 1948. S. 358–362.

² Als bestes Werk über K. gilt heute Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*. Paris 1938. Als Einführung eignet sich Régis Jolivet, *Introduction à Kierkegaard*. 2. A. 1946.

keit bei sich selbst und andern fraglich macht und zur eigentlichen Seinsmöglichkeit in unendlichem Streben anregt. Den im Alltag sich selbst vergessenden und verlierenden Menschen zu seinem eigentlichen und wesentlichen Sein zu bringen, „Erwecker der Seelen“ zu sein, ist Kierkegaards Leidenschaft.

Menschliche Existenz

Entsprechend seiner Subjektivität liegt für Kierkegaard die Wesensvollkommenheit des Menschen nicht in seiner Vernünftigkeit, sondern im Pathos, d. i. Gefühl, Leidenschaft und Liebe, kurz Innerlichkeit. Je nach dem Gegenstand des Pathos unterscheidet er drei wesentlich verschiedene Sphären menschlichen Existierens: die ästhetische, ethische und religiöse. In die jeweils höhere, die die niedere veredelnd in sich aufnimmt, kommt man nicht durch Entwicklung, sondern nur durch „Sprünge“.

Die ästhetische Sphäre ist wesentlich beschaulicher Genuß der Dinge, der den Existierenden nicht umgestaltet, nicht zur Tat führt, vielmehr in Worten steckenbleibt. Der Augenblick ist das alles, aber als solcher zugleich nichts. Der Augenblick des Genusses verfliegt nämlich, es bleiben Schmerz, Sünde und Verzweiflung. So ist der Ästhet zerrissen durch die Jagd nach entgegengesetzten Genüssen, ohne innere Einheit, voller Unbeständigkeit, Oberflächlichkeit, Unordnung und Anarchie.

Zum Heile wird die Verzweiflung, wenn sich der Hoffnungslose zum Sprung ins Ethische entschließt, wo statt Genuß die Pflicht herrscht. Dieser Bereich ist charakterisiert durch Tat, Kampf und Sieg, also schon existentiell, aber nur auf das verabsolutierte Subjekt ausgerichtet und deshalb uneigentlich. Sein scheinbares Glück und harmonisches Gleichgewicht ist bedroht durch die Vergänglichkeit des Glückes und den Verlust der Individualität im Verfallen an die Masse und die öffentliche Meinung. Vom Ethischen ist ja die Allgemeinheit oder die Wiederholung gefordert; er tut was jeder tut oder wenigstens tun kann. Drum steigen auch da wieder Reue, Sünde und Verzweiflung mit dem Gefühl der Nichtigkeit der Zeit und des Ich auf.

Christliche Existenz

Der Verzweiflung entgeht man durch den Sprung in die religiöse Sphäre, die beherrscht ist vom Glauben und von einer Leidenschaft, der es nur um Gott und das Jenseits geht. Der verzweifelte Glaube an das Nichts soll unmittelbare Vorstufe zum Glauben an Gott und Christus sein. Erst stellt Kierkegaard den Menschen ganz auf sich, damit vor das Nichts und schließlich vor die dadurch geforderte Entscheidung: „Entweder — oder“, entweder zu verzweifeln im Wahnsinn bzw. Selbstmord oder den Sprung in den Glauben zu wagen. Wer sich für den Glauben entscheidet, opfert alles, um alles zu gewinnen. Für diesen Glauben gibt es nach Kierkegaard nämlich keine Kriterien und keine objektiven Vernunftgründe, da gelten keine Kategorien, da herrscht die reine Subjektivität, da geht es nicht ohne Sprünge, da ist alles paradox. Da entscheidet z. B. der Augenblick über die Ewigkeit, das Ewige inkarniert sich in der Zeit; Gott rettet den Menschen, indem er Mensch wird; christliche Existenz ist gleichzeitig Wahl und Erwartung, Wagnis und Gewinn, Leben und Tod, Zerstreuung und Sammlung, Verbindung von Unendlichkeit und Endlichkeit. So ist wahre Religion ein Ärgernis für die Vernunft. Kierkegaard sucht nicht wie Hegel die Gegensätze und Widersprüche christlicher Existenz auszugleichen und in der Synthese zu versöhnen, sondern seine Dialektik läßt sie bestehen, ja verschärft sie, nimmt sie auf und lebt von ihnen.

Eigentlich existierend ist also für Kierkegaard nicht schon jedes wirklich seiende Subjekt (Existenz im traditionellen Sinne), sondern nur jenes

einzelnmenschliche Subjekt, das Interesse an sich und seiner Bestimmung hat, das sich zu sich selbst verhält, das vor allem sich seiner Ewigkeitsaufgabe bewußt ist. Existenz ist der Mensch, der als „Einzelner“ im Glauben vor Gott steht. Freilich nicht immer so, wie er soll, im Selbstsein, in Erfüllung seiner Ewigkeitsaufgabe, daß er sich ganz an Gott mißt, Gott und das Ewige zur Regel seines Handelns macht. Abgesehen von persönlicher Schuld und Unschuld muß sich jeder Mensch, an Gott gemessen, sündig und schuldig fühlen; „vor Gott“ steht er „gegen Gott“. Geboren werden und existieren bedeutet schon Sünder sein.

Mit diesem Schuldbewußtsein sind Angst und Leiden als Pathos des Religiösen verkettet. Die Angst ist aber bei Kierkegaard nicht so sehr die Angst vor dem Nichts des leiblichen Todes (Heidegger), sondern angesichts dieses Todes Angst aus dem Gefühl der Sündhaftigkeit und der Ungewißheit des Heiles. Religion muß dramatisch oder gar tragisch in „Angst und Zittern“ gelebt werden. Der Eigentlichkeit der christlichen Existenz steht als Uneigentlichkeit gegenüber das Verfallen an das bloß Ethische oder gar Ästhetische. Existieren heißt frei wählen, sich frei für Gott und Christus entscheiden. So wird der Mensch nur das sein, was er frei aus sich macht. Christliche Existenz ist Leidenschaft zur Freiheit, ist Wahl und Entscheidung, trotz objektiver Ungewißheit, ist Wagnis. Man ist nicht Christ, sondern wird es in unendlichem Streben.

So ist Kierkegaards Existentialismus der getreue Ausdruck seiner Existenz: jener Schwermut, die er vom Vater ererbte, des Schuldbewußtseins, das er mit diesem ob dessen geheimnisvoller Schuld gegen Gott und ob seines eigenen Abfalls von der Verlobten teilte, des ernsten und harten pietistischen Christentums, in dem er aufwuchs, der unvernünftigen einsamen Erziehung, die ihm zuteil wurde.

3. Laisierte, aber noch religiöse Existenzerhellung bei Jaspers

Jaspers, protestantischer Bankierssohn, wandelt im wesentlichen noch in den Bahnen von Kierkegaard, hat ihm gegenüber aber ein Weniger und ein Mehr. Ein Weniger, sofern bei ihm dessen Glaube an den persönlichen Gott und an Christus verblaßt ist zum Glauben an einen bloßen metaphysischen Hintergrund der Welt, eine verborgene „Transzendenz“. Ein Mehr, sofern er dessen Vereinzelung ersetzt durch Kommunikation sowie die Bedeutung und Wesensdeutung der Grenzsituationen neu hinzufügt. Allgemein trägt seine Philosophie einen weniger düsteren Charakter. Außer von Kierkegaard ist er von Kant, Hegel, Schelling und Max Weber beeinflusst.

Völlige Flucht in die Innerlichkeit

Von Kant des Vertrauens auf die Metaphysik beraubt, bog Jaspers schon in der „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919) in die Richtung der Lebensphilosophie ein. Wohl handelt es sich auch bei seinem „gegenwärtigen (existentiellen) Philosophieren wie von jeher um das Sein“ (Phil. I, IX), aber zu ihm gelangt er nicht mehr über das streng logische Denken, das höchstens eine „erhellende“ Funktion ausüben kann, sondern nur über das Erleben im inneren Tun. Die Wissenschaft ist keine objektive, exakte Wiedergabe des Seins und der Wirklichkeit. „Eine wißbare Ordnung für die einzig wahre zu halten ist uns durch sie (die philosophierenden Einzelnen) unmöglich geworden“ (Phil. I, VIII). Weltbilder sind keine objektiven Bilder der einen Welt, sondern nur subjektive, freilich unentbehrliche „Gehäuse“ für unser seelisches Leben. Insbesondere sind bestimmte Lehren vom „höchsten Gut“ und von festen Werthierarchien als „Sackgassen“ zu werten, in denen Erfahrung und Leben sich festlaufen und erstarren. Wie alles Sein ist auch der Geist in einem

ständigen Bildungs- und Umschmelzungsprozeß, nie fertig, durchgeformt und in sich geschlossen. Deshalb hat die Wahrheit auch keinen allgemeinen und zeitlosen Charakter. Dagegen steht die Geschichtlichkeit, das Scheitern und die nicht aufhörende Forderung zum Anderswerden. So ist die Wahrheit rein individuell und relativ zur Zeitsituation. Selbst die phänomenologische Wesensschau ist Jaspers noch zu objektivierend. Wir können keine allgemeinen Seinscharaktere der Existenz analytisch abheben, begrifflich bestimmen und direkt mitteilen, sondern höchstens Mittel zur Selbstbesinnung bieten („Appell“, „indirekte Mitteilung“). Deshalb lehnt Jaspers ja, wie schon früher bemerkt, die Existenzialontologie von Heidegger ab, sachlich schon in seiner „Philosophie“ (1932), namentlich auch in der 4. Aufl. der „Psychopathologie“ (1946). Damit zieht er sich ganz in die Innerlichkeit zurück, flüchtet in die Glaubensgewißheit des Selbstseins. Geradezu beherrscht von einer „Leidenschaft des Nichtwissens“ läßt er das Denken sich kämpfend selbst vernichten, weil es angeblich in seinem Scheitern am ehesten das Sein erfährt. Die ständige Spannung zwischen radikalem Zweifel an einer objektiven Ordnung (Skeptizismus) und blindem Glauben an eine solche (Fideismus), zwischen Erfüllung und Fragwürdigkeit des Erkenntnistriebes ist ein Grundmotiv in der Philosophie von Jaspers.

Existenz und Existenzerhellung

Bei seiner Seinssichtung findet Jaspers das Sein von Anfang an zerrissen in drei Seinsweisen: das Weltsein (handgreiflicher Bestand des All), Existenz (Mensch, Geist) und Transzendenz (Grund, Gott, das Eine). Die Existenz ist also abzugrenzen gegen das Weltsein und gegen die Transzendenz.

Beim Menschen unterscheidet Jaspers 1) dessen Weltsein, „Dasein“ als lebendiges Wesen, (Heideggers „Vorhandensein“), das Gegenstand der objektivierenden Wissenschaften (Biologie, Psychologie, Charakterologie) ist und 2) das eigentliche Menschsein, das selbstbewußte Personsein (Heideggers „Dasein“), den Geist als „mögliche Existenz“. Das Dasein ist das Medium oder Wirkfeld möglicher Existenz. Die Existenz überschreitet das Dasein der Welt und des Menschen und kann nicht Gegenstand objektiver Wissenschaft, wohl aber einer erlebnishaften „Existenzerhellung“ sein. Diese arbeitet hauptsächlich mit Negation (z. B. Existenz ist nicht bloß Dasein und Bewußtsein) und Dialektik (z. B. Existenz ist Freiheit und Gebundenheit zugleich). Als grundlegende Bestimmungen der Existenz ergeben sich Freiheit, Kommunikation und Bezogenheit auf Transzendenz.

Freiheit

Existenz ist nicht wirklich, sondern ist möglich und wird wirklich. Das Leben des Geistes ist ja unendlich offen für Sprünge ins Neue, für immer neue Möglichkeiten, die nie alle verwirklicht werden können, zwischen denen der Mensch also wählt. Während das Weltsein unter festen Regeln steht, ist darum das Leben des Geistes oder die mögliche Existenz Freiheit, d. h. ein Leben in der Schwebe, im labilen Gleichgewicht, „in der fortwährenden Disposition zum Enthusiasmus im Gegensatz zu dem Leben in der Stille von Regeln und Grundsätzen, die als unbedingte genommen werden“³. Wählen kann ich freilich nach Jaspers nur das, was ich bin, was mir also geschenkt oder auferlegt ist. Diese Wahl meines Selbst ist der Entschluß. Indem ich durch die Selbstwahl mich selbst binde, bin ich zugleich Notwendigkeit, abgesehen davon daß ich auch schon durch die empirische Wirklichkeit

³ Psychologie der Weltanschauungen, S. 332.

festgelegt bin. Daß ich nicht absolut und ganz werden kann, läßt mich allzeit schuldig sein.

Kommunikation

Während die objektiven Substanzen des Weltseins in notwendigen Kausalbeziehungen stehen, treten die Existenzen in Kommunikation zu einander. Kam bei Kierkegaard die Selbstwerdung in Einsamkeit und Vereinzelung zustande, so findet sich nach Jaspers das Selbst nur in der kommunikativen Berührung mit anderen Einzelnen. In der Kommunikation wird dem Ich erst sein Selbst offenbar, weil es da auf die Grenzen stößt, die ihm durch das auf sich selbst gestellte Ich und durch die übergeordneten Ganzheiten gesetzt sind. Die aus der Liebe entspringende Bewegung zum anderen zielt auf Einswerden, darf aber nie die Einheit erreichen, sonst ginge das Selbstsein verloren. Deshalb trägt das Offenbarwerden des Selbst mit der Liebe, die stets in Frage stellt, fordert und schwer macht, zugleich den Charakter gemeinsamen Kampfes, sei es um die Wahrheit oder um die Existenz des Einzelnen und das Fremdbleiben. Kämpfende Liebe und liebender Kampf sollen alle erstarrenden Gemeinschaftsformen abwehren. Kommunikation kann auch im Schweigen erreicht werden, Gemeinschaft im Schweigen, obschon das Schweigen auch Abbruch der Kommunikation bedeuten kann, also zweideutig ist. Das Offenbarwerden des Selbst in der Kommunikation ist zugleich Werden des Selbst aus Nichts. Mit diesem Prozeß des Selbstwerdens in der Kommunikation ist auch schon die Geschichtlichkeit als Erscheinung der Existenz gegeben. Sie ist die Einheit von Dasein und Existenz, sowie von Zeit und Ewigkeit, die im Augenblick identisch sind.

Transzendenz

Nachdem Jaspers die Verslossenheit der Existenz (bei Kierkegaard) durch die Kommunikation hin zu den Mitmenschen durchbrochen hat, hält er (gegen Heidegger) die Existenz auch offen hin zu Gott. Zu dem „In-der-Welt-sein“ kommt bei ihm das „Außer-der-Welt-sein“. Wie das Dasein nämlich nicht ohne Weltsein zu verstehen ist, so ist Existenz nicht ohne Transzendenz. Das Verhältnis von Existenz und Transzendenz, von Seele und Gott, ist geradezu das Grundproblem in der Philosophie von Jaspers. „Der Mensch ist das, was über sich hinausstrebt“ (Phil. III, 165). Die Existenz kann nicht in Selbstvergötterung sich für etwas Absolutes ansehen. Sonst antwortet das existentielle Bewußtsein „entweder durch Angst . . . oder durch Trotz“ (Phil. I, 26). Durch Angst, denn es weiß sich und alles Sein unvollendet, ungenügsam, ungeschlossen, auf ein dunkles Anderes bezogen. Erst in Bezug auf Transzendenz wird das Selbst. Durch Trotz, d. h. es stellt sich (krampfhaft und abwehrend) auf sich selbst ohne ruhige Geborgenheit. Im unbedingten Handeln wird man sich bewußt, daß man ohne ein Anderes dem Untergange preisgegeben ist, „als schlechthin eigenständig ins Leere sinken müßte“ (Phil. III, 4).

Vor den Grenzsituationen (Tod, Leiden, Kampf, Schuld), den Furchtbarkeiten des Daseins, den Ungerechtigkeiten der Welt, in denen das Nichts aufsteigt und vor denen jede Theodizee versagt, meldet sich als Trieb der Trotz gegen die Transzendenz; eigenwillig möchte man sich von ihr losreißen und sich auf sich selbst stellen. Aber wir können Gott weder denken, noch darauf verzichten, ihn denken zu wollen, nach ihm zu fragen und zu forschen. Und gerade in diesem Fragen stößt der Geist an den Grenzen auf die Transzendenz. Sie kommt dem Menschen an seinen Grenzen entgegen, an den Grenzen des Wissens wie überhaupt in den Grenzsituationen. Die Grenze drückt aus: Es gibt ein Anderes; sie

ist noch immanent, weist aber auf Transzendenz hin. Im Selbstwerden in der Kommunikation bereitet sich der Sprung vom Trotz zur Hingabe an Gott vor.

Diese Transzendenz ist etwas vom Denken Verschiedenes und Unabhängiges, zu dem die Existenz sich verhält, wo sie ganz sie selbst ist. Während die Existenz von Jaspers als Dasein in Vielheit, in der Welt, in der Zeit, mit anderen, als begrenzt und als Möglichkeit bestimmt wird, nennt er die Transzendenz Einheit, unbegrenzt, unbedingt, Wirklichkeit ohne Möglichkeit und deshalb ohne Freiheit. Sie wird aber nicht für ihn zu einem persönlichen Gott, weil dieser Begriff angeblich im Denken scheitert; sie bleibt ein dunkles „Es“. Während Religion und Theologie, auf Offenbarung gestützt, endgültige und für alle verbindliche Antworten geben, sieht sich der Philosoph der Existenz-erhellung ganz auf sich selbst gestellt. Sein Gott ist kein Gegenstand mit bestimmbar Eigenschaften. Man muß die Transzendenz in ihrer Verborgenheit, Ferne und Fremdheit lassen, wenn man sie nicht verlieren will (Phil. III, 168). Weil die Transzendenz unter keine Seinskategorie fällt, heißt Jaspers sie das Überseiende oder auch das Nichtseiende, das Nichts. Dieses „als Nichts alles bestimmten und einzelnen Seins“ wird im Transzendieren zugleich zum Signum der unendlichen Erfüllung. „Das Nichts wird zur Transzendenz, die Leidenschaft zum Nichts Wille zum eigentlichen Sein“ (Phil. III, 45).

Denkend kann man Gott trotzdem wenigstens erhellen in Symbolen, in zirkulärem, d. h. innerlich widerspruchsvollem Denken und durch dialektische, d. h. entgegengesetzte Aussagen (formales Transzendieren). In der Welt, im Menschen, in Geschichte, Mythos, Kunst, Dichtung und Philosophie erscheint uns die Transzendenz, freilich nur in chiffrierter Sprache. Die Chiffren sind Mittler zwischen Existenz und Transzendenz, sind erfüllend und fragwürdig zugleich.

Die umfassendste Chiffre für das Lesen von Transzendenz ist das Scheitern. „Alles, was wird, muß ruiniert werden. Es ist nicht nur der Weltlauf in der Zeit, das nichts bestehen kann, sondern es ist wie ein Wille, daß nichts Eigentliches als Bestand überdauern soll. Scheitern heißt die nicht zu antizipierende vollzugsnotwendige Erfahrung, daß das Vollendete auch das Verschwindende ist“ (Phil. III, 110). Alles nimmt also ein Ende, alles ist nach Jaspers zum Scheitern verurteilt. Es scheitert die Geltung des Logischen am Relativen, das Wissen an den Antinomien, die Weltorientierung daran, daß die Welt in sich keinen Grund hat, die Existenzerhellung an der Unzugänglichkeit für das Denken. Gerade „in Gestalt von schwindenden Vorstellungen und Gedanken kommt die Gottheit der Existenz zur Erscheinung“ (Phil. III, 124).

Gelassenheit in den Grenzsituationen

Die Gewißheit von Transzendenz wirkt sich bei Jaspers in seiner Haltung zu den Grenzsituationen aus. Die Rückkehr zur Gewißheit des Seins, Liebe genannt, löst nämlich die Verzweiflung der Grenzsituationen. Wohl sieht auch Jaspers von überall her die Angst gegen die Existenz aufsteigen. Philosophierend sollen wir in einer fragwürdigen Welt Richtung halten, obschon wir wissen, daß unser Denken kein objektiver Führer ist (Phil. I, VII). Sein erscheint uns immer in unserer Situation, deren Ursprung und Ziel wir nicht durchschauen. Überall Dunkel; immer Bewegung, Unruhe und Prozeß; zwischen Einsamkeit und Vereinigung hin- und hergeworfen; immer in Freiheit und Gefahr; nichts Unabhängiges, Festes und Gültiges, an das wir uns halten können. Vor uns selbst stehen wir zwischen Anfang und Ende in der Angst des Nichtseins, in der Todesangst. Für den aus der Kommunikation philosophierenden Jaspers droht sogar nicht nur der eigene Tod, sondern ebenso sehr der Tod des Nächsten. Schlimmer noch als die Daseinsangst ist die

„existentielle Angst“, die Angst vor dem existentiellen Nichtsein, dem Verlust seines Selbst (Phil. II, 266).

Bei Jaspers ist aber nun diese Angst nicht das Letzte. Die Angst gerade ermöglicht den schwersten und ungeheuersten Sprung zu der Ruhe im Glauben an Transzendenz, Ruhe in der „Zuverlässigkeit des Selbstseins“, „in der geschenkten Unendlichkeit der Gegenwart“, „in der Chiffre des Einen“ (Phil. I, 88). „Es ist das Grundfaktum unserer Existenz im Dasein, daß die Wirklichkeit, die die vernichtende Angst hervorbringt, weder ohne Angst gesehen werden kann, wie sie eigentlich ist, noch ohne den Übergang der Angst in Ruhe“ (Phil. III, 235). Die Liebe als „die fraglose Gegenwart der Transzendenz in der Immanenz“ allein gibt der Existenz „die Gewißheit ihres transzendent gegründeten Seins“ (Phil. II, 277). Wird diese Seinsgewißheit der Liebe ausdrücklich bewußt, dann haben wir den Glauben als die im Handeln aktiv werdende Seinsgewißheit. Liebe und Glaube bewähren sich im Dulden trotz Scheitern. Sie ergeben die wahre „Gelassenheit“ und „Geborgenheit“, d. i. Ruhe der Seinsgewißheit. Angst und ihre Überwindung ist Bedingung für den Antrieb zum Unbedingten, ist der Weg zur Existenz, Ver zweiflung die Voraussetzung zur Freiheit (Phil. II, 267). Diese Gelassenheit macht es auch möglich, die Ruhe vor dem Tode im Wissen des Endes zu finden. Der Tod ist dann nicht bloß Ende des Daseins, sondern V o l l e n d u n g der Existenz.

Die existentielle Haltung aus solcher Seinsgewißheit heraus nennt Jaspers das absolute Bewußtsein. Zur Sicherung dieses Bewußtseins ist dem Menschen die „existentielle Scham“ gegeben, „die Sorge um Unwahrheit und Mißverständbarkeit vor anderer Existenz“ (Phil. II, 287). Sie bewahrt uns vor dem Mißverständnis, theoretische Existenzerhellung schon für Existenz zu halten oder bei der Einsicht zu verweilen, statt zum Tun zu schreiten. Wer nicht mehr als Ich fühlt und denkt, hat die Scham verloren.

Als letztes gibt nämlich die Existenz die Unbedingtheit im Handeln. Unbedingte Handlungen im Dasein selbst sind ethisches Handeln, existentielles Philosophieren, Askese und normgerechtes Auftreten in der Welt. Zu den unbedingten Handlungen, die das Dasein überschreiten, rechnet er auch das religiöse Handeln in Gebet, Kult und Sakrament. Als solche läßt er auch den Selbstmord unter Umständen gelten.

Jaspers verkörpert einen existentiellen Menschentyp, dessen Grunderlebnis das Innwerden der Transzendenz und die Liebe zur verborgenen Transzendenz ist, der aus der Gelassenheit vor Gott und vor dem Tode mit ständiger Unruhe zu Gott hin Ruhe in der Wirklichkeit verbindet, der sich auch offenhält für andere Existenzen, der schließlich bereit ist zum Selbstwerden aus dem Glauben an die verborgene Transzendenz. Es ist wohl der enthusiastische Typ, für den er in der „Psychologie der Weltanschauungen“ eine besondere Sympathie verrät. Der Enthusiasmus und die Gelassenheit dessen allerdings, der vor der Türe schon seine Totengräber warten weiß. Denn auch von der existentiellen Haltung gilt, „daß das Vollendete auch das Verschwindende ist“; auch sie weiß sich zum Scheitern verurteilt.

Wieweit der Existentialismus von Jaspers „christlich“ genannt werden kann, soll später gefragt werden.*)

*) Es folgen noch zwei weitere Aufsätze: 1. „Heidegger und Sartre“, 2. „Existentialismus und Christentum“.

Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spätmittelalter*)

In memoriam Sebastian Merkle

Von Universitätsprofessor DDr. Joseph Lortz, Münster i. W.

III

Kloster und Klosterreform

Die religiös-sittliche Gesamtlage in den Klöstern ist im späten Mittelalter besser, als wir es noch vor wenigen Jahrzehnten wußten. („Besser“ bedeutet aber keineswegs, wir sagten es schon, oben S. 6, kerngesund!). Sie ist aber auch in den einzelnen Klöstern viel verschiedenartiger, und auch nach ein und demselben Problemkreis uneinheitlicher, als oft angenommen wird. Die Situation bzw. ihre Problematik ist also nicht mit einem Stichwort zu fassen.

Z. B. die Rolle des Besitzes. Daß er maßgeblich am Verfall mancher Klöster beteiligt ist, wissen wir. Aber er erweist sich auch als notwendig für das ordnungsgemäße und zuchtvolle Leben mancher klösterlicher Gemeinschaften alten Gepräges, und er ist gleichfalls Resultat dieser Zucht, die sich in gemeinsamem Mühen um ein bleibendes und wachsendes Werk darstellt. Umgekehrt geht Zerfall des Besitzes im 15. Jahrhundert öfters parallel mit der innern Zersetzung des Klosterlebens (etwa Redlich 19 f., 21). Daneben gibt es wieder Fälle, wo der wirtschaftliche Niedergang mit innerer Zersetzung nichts zu tun hat (vielmehr etwa auf Kriege oder Teuerung zurückgeht). Andererseits besagt selbst riesiger Grundbesitz noch nicht Reichtum im Sinne von Genuß. Wie im 12. Jahrhundert waren manche „reiche“ Klöster im 15. Jahrhundert kaum in der Lage, ihre Insassen zu ernähren, weil der Streubesitz eine rentable Verwaltung unmöglich machte¹⁴.

Eine genaue Schilderung bzw. Bewertung erfordert also besonders behutsames Unterscheiden, bzw. die Berücksichtigung der einen und der anderen Elemente. Abt Rode hatte Recht: *Religio peperit divitias, sed*

*) Siehe den ersten Teil in Heft 1/2 (1949) S. 1–26 dieser Zeitschrift. — Durch einen bedauerlichen Druckfehler ist leider auf S. 1 der Name „Sebastian Merkle“ entstellt worden.

¹⁴ Redlich 46 f. „Es konnte der Ordensdisziplin auf der Reichenau sicherlich nicht förderlich sein, wenn die Mönche nicht genug zu essen hatten und bei ihren Freunden und Verwandten Zusatzkost einnehmen mußten. Abt Ulrich gab offen zu, daß an der Magenfrage die Ordensdisziplin scheiterte“ Braun S. 119. Die Reduzierung des klösterlichen Besitzes ließ dann auch die Kapazität der Klöster im 15. Jahrhundert bedeutend sinken; Himmerode wurde 1234 auf 60 Mönche und 200 Laienbrüder beschränkt, 1438 lebten dort 33 Mönche und 9 Brüder in drückender Armut.

heu! heu! filia suffocavit matrem, so daß keine Spur von Ordensleben (die typisch rhetorisch-pastorale Übertreibung!) in den Benediktinerklöstern übriggeblieben sei. Aber für Sponheim gilt Anfang des 16. Jahrhunderts: „Allzu große Armut und der Mangel an Zeitlichem haben die Mönche zur Verzweiflung am Geistlichen gebracht“ (Redlich 93). Freilich ist hier abermals zu unterscheiden. Denn die Armut war manchmal Ausdruck der Mißwirtschaft durch Verschuldung. Gerade die Verschuldung aber hatte sehr mannigfache Ursachen. Jedenfalls zeigte sie sich immer wieder als entscheidendes Hindernis einer Reform der Benediktinerklöster (ebd. 69/70).

Wieder darf diese genauere Abschattierung nicht dazu führen, den weitgehenden Verfall der Klöster im Spätmittelalter weniger ernst zu nehmen. Man braucht nur den Begriff Mißstand im angegebenen, umfassenden Sinn zu verstehen, und nach neuschöpferischem Leben, nach Initiative großen Formats, nach Reform und Heiligkeit säkularen Ausmaßes, nach Priesterlichem und nach Seelenhungern usw. zu fragen oder umgekehrt nach Gewohnheit und Ermüdungserscheinungen, um stärker inne zu werden, wie sehr man von einer tiefgreifenden Dekadenz vieler spätmittelalterlicher Klöster im Unterschied zur Gründerzeit sprechen muß. Die Tatsachen und die Problematik, die sich im Begriffspaar ‚Konventualen und Observanten‘ darstellen, und die sich am grellsten im Kampf gegen die Reform (leider auch im Kampf für sie) offenbaren, werden wir gleich kennen lernen.

Für die Benediktiner gesteht Redlich (S. 16. 20 ff.), daß im 14. Jahrhundert und zu Beginn des 15. „im allgemeinen . . . die Klöster der Kölner und Trierer Ordensprovinz . . . immer mehr ihrem eigentlichen Beruf entfremdet waren. Da es Visitationen so gut wie nicht mehr gab, konnte, bzw. mußte der Verfall seinen Lauf nehmen (S. 22). Die durch das Konstanzer Konzil (dazu allgemein oben S. 10!) begonnene Reform aber darf nicht überschätzt werden, denn sie war z. T. nur Schein und hatte entsprechend Scheinerfolg. Jedenfalls war vorher und nachher von starkem religiösem Feuer nichts zu merken. Die eindringlichen Selbstanklagen im Einladungsschreiben zum Reformkapitel nach Petershausen über die monachalis pernicitatis abusiones (ebd. 8) können gewiß nicht als peinlich genaue Wiedergabe des Tatbestandes im einzelnen gelten; aber für die Wirklichkeit einer ernststen Reformbedürftigkeit sind sie vollgültiger Beweis, oder die Worte haben keinen Sinn mehr. Das Baseler Konzil, dessen Klage an Abt Rode (ebd. S. 17²) vielleicht an sich weniger zuverlässig wäre, bestätigt nur jenen Tatbestand und gewinnt dadurch sein Gewicht. Wenn in adligen Benediktinerabteien wie Reichenau und Elwangen die Mönche gelegentlich nicht mehr Profeß ablegten, sondern nach einer gewissen Zeit in die Welt zurücktraten, um zu heiraten, dann kann man darin leider nicht nur bedeutungslose Episode

sehen. Allzusehr klingt derartiges zusammen mit der weitest verbreiteten unreligiösen oder unmonastischen Gesamtauffassung des Lebens in adeligen Klöstern: sein Leben feudal zu sichern und zu genießen.

An diesen Zuständen änderten die Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts vieles; aber sie änderten es nicht durchgreifend im Sinne des christlich immer entscheidenden Neu-werdens. Wir kommen gleich darauf zurück.

Doelle hat in seinen stoffbeladenen Darstellungen über die deutschen Franziskaner viel getan, um das Bild des damaligen Klosterlebens bei den Söhnen des heiligen Franz in helleren Farben zu zeichnen. Seine Studien über die Aufhebung von Altenburg und Zwickau, über die Martinianische Reform und über Henning haben darin viel erreicht (s. unten). Aber auch seine Skizzierung des Lebens in den Klöstern Danzig, Braunschweig, Lauban, Schweidnitz, Riga, Berlin, Wittenberg, Kiel, Bremen etc. etc., stellt immer wieder die Vernichtung des gemeinsamen Lebens, die Verachtung der Klausur, die leichtsinnige Übertretung der Gelübde, die Abkehr von der Armut, weltliches Leben im Kloster bis zu Hochzeiten, Rechtstagen und Geschäftsverhandlungen bis zu schwerem Ärgernis um die Jahre 1480/90 fest (Doelle, Martinianische Reform 138. 139. 141. 83).

Von Wichtigkeit für die Feststellung des moralisch-religiösen Zustandes in den Klöstern ist auch Kraft oder Schwäche des geistigen Lebens¹⁵. Der Verfall der Klosterschulen im späten Mittelalter gehört zu unserm Fragenkomplex.

Braun (S. 88) unterscheidet bedeutsam dahin, daß dieser Verfall nicht ohne weiteres mit einem Nachlassen des Bildungseifers und einem Erlahmen jeglichen wissenschaftlichen Strebens in den Klöstern gleichzusetzen sei, sondern z. T. aus der Ablösung der Klosterschulen durch andere Schulformen (besonders Hochschulen) verstanden werden müsse. Das ist zuzugeben. Man wird aber die einschränkenden Partikeln 'ohne weiteres' und 'jeglichen' schon bei Braun selbst beachten müssen. Außerdem ist der Verfall der Klosterschulen zum mindesten nicht ein Ausdruck von Kraft und Leben. Wenn etwa der Verfall der Schule wie in Einsiedeln durch das allmähliche Aussterben der Abtei zwangsläufig mitgegeben ist, dieses Aussterben aber wiederum verschuldet ist durch die egoistische, hochadelige Exklusivität des Klosters der Pfründen wegen,

¹⁵ Nicht allerdings im Sinne des sokratischen Irrtums, den die Humanisten so oft vertraten, und dem ihr Leben oft eine schlagende Widerlegung war. Der Irrtum findet sich auch bei dem Reformabt Trithemius. Diese Feststellung hinwiederum darf aber nicht dazu verleiten, seine offenbar rhetorisch stilisierten Anklagen gegen den Klerus (Auszug bei Gieseler) in Bausch und Bogen zu verwerfen. Die dort gerügte Unwissenheit, Ungeistlichkeit des niederen Klerus, die Nachlässigkeit der Bischöfe in der Sorge um die Qualität des Klerus sind so massiv vorgetragen, daß schon ein Teil davon genügt, um im Munde des reformeifrigen Mannes eine starke Zersetzung unter Beweis zu stellen.

dann ist jede aufhellende Deutung hoffnungslos. Dann ist letzten Endes also doch „innere Erschlaffung“ (Braun 89) die Signatur. „Im 15. Jahrhundert erlosch auch in St. Blasien jede geistige und literarische Tätigkeit. Die Schule wurde für gering genug erachtet, um sie Weltpriestern zu überlassen“ (Braun 88). Wären die Mönche in sich geistig oder gar wissenschaftlich lebendig gewesen, bzw. geistig bewegt von den Hochschulen zurückgekommen, hätte derartiges doch wohl nicht geschehen können. Analog ist in anderen Fällen zu entscheiden.

Auch mit der Feststellung eines starken wissenschaftlichen Strebens (durch enormen Zustrom zu den Universitäten) ist lediglich der Vorwurf abgewiesen, es sei dieser Klerus des Spätmittelalters geistig ganz versumpft gewesen. Das eigentliche Problem beginnt erst mit der Feststellung der Art des Bildungsstrebens. Die Antwort lautet ganz eindeutig dahin, daß die Theologie unter-, die Jurisprudenz aber überbewertet wurde (Braun 98; s. unten).

Eine Schwierigkeit in der Beurteilung des inneren Lebens der Klöster ergibt sich, wenn — wie üblich — der Inhalt des Armutsgelübdes als in den verschiedenen Orden identisch angenommen wird. Und doch erscheint bei den Klosterreformen etwa der Benediktinerinnen und der Klarissen die Forderung der persönlichen Armut und auch der Klausur außerordentlich verschieden abgestuft. Schon im 13. Jahrhundert hatte Innozenz IV. den Benediktinerinnen der Reichsabtei Rijnsburg das Recht gegeben, Erbschaften anzutreten. Im 14. Jahrhundert durften sie allen Rechtens Geld, Schmuckstücke und sonstige Wertgegenstände als Geschenk annehmen, durften Leibrenten, Häuser und Grundbesitz erwerben (Hüffer 29 f.). Auch die Reform des 15. Jahrhunderts brachte für Rijnsburg verhältnismäßig milde Vorschriften (6. 4. 1454; ebd. 90 ff.). Entsprechend wurde auch kaum eine Besserung erzielt. Das Hauptübel war nicht beseitigt, die Idee des klösterlichen Lebens war nurmehr ganz unrein gesehen: die Auffassung vom feudalen Kloster als einer adeligen Versorgungsanstalt blieb; es blieb auch der Einfluß des Adels, und es konnte der „Verweltlichung nicht mit bleibendem Erfolg gesteuert werden“ (93).

Für das Klarissenkloster Söflingen liegen die Dinge seit Beginn des 14. Jahrhunderts (Miller S. 18 f.) ähnlich. Im Jahre 1469 verkauft etwa die Äbtissin einen Klosterhof an zwei Insassinnen des eigenen Klosters auf Lebenszeit. Es handelt sich um ein Objekt von 200 fl. rh. (Miller 31).

Die auf dem Baseler Konzil und in Rom gegen dieses Kloster vorgebrachten Verdächtigungen belegen instruktiv, wie wenig skrupelhaft man gelegentlich eine Reform zu begründen wußte, leider auch, wie leicht falsche Behauptungen vom Konzil und von der Kurie aufgegriffen wurden (s. unten S. 221 f.). Sachlich ist darauf hier nicht einzugehen. Miller hat diese Allgemeinheiten entkräftigt und die greulichen Schlußfolgerungen

aus dem falsch übersezten ‚*praegnantes*‘ (= hochmütig; nicht: schwanger) endgültig vernichtet.

Aber wir besitzen die zahlreichen ‚Liebes‘-Briefe von Franziskanern an Söflinger Nonnen. Seelenfreundschaften dieser Art sind uns aus dem 14./15. Jahrhundert am bekanntesten aus den Kreisen der Mystiker bzw. der Gottesfreunde¹⁶. Im Söflinger Fall nimmt die Intimität schriftlich beträchtlich zu und kleidet sich in ein doch seltsames Liebesgesäusel. Es bleibt durchaus bei der schriftlichen Annäherung, deren Tatsache z. T. auch den Mitbrüdern und Mitschwestern bekannt war. Etwas direkt Anstößiges kommt in den Briefen keinesfalls vor. Weder bei den von Miller angezogenen Straßburger Prozessen noch in Söflingen fand eine Begegnung der Partner im inneren Kloster statt; es blieb bei den Briefen und in einigen Fällen bei den zu häufigen Treffen am Redefenster. Trotzdem muß man, auf unser Problem abhebend, sagen, daß auch hier sich zum mindesten eine Verflachung, eine Verwässerung des Ordenslebens zeigt (etwa im gewaltigen Unterschied zum Verhältnis Franziskus-Klara, oder Seuse-Elsbeth Stigel).

Einen ähnlichen Eindruck vermittelt der sachliche Inhalt der Briefe. Sie weisen eindeutig auf geistigen Tiefstand. Aus keinem dieser Briefe, die sie schreiben und empfangen, erfahren wir auch nur irgend etwas von geistiger Betätigung der Nonnen (Miller 109).

Schlimmer ist folgendes: im Umkreis dieser Klarissen und Barfüßer gibt es eine ungewöhnliche Fülle von Intrigen, üblen Nachreden, von Abneigung, von Haß und Verwünschungen (Miller S. 86. 90. 101 f.), von gelegentlichem Drohen mit dem Austritt aus dem Orden (S. 100), von Schimpfworten (S. 99), es zeigt sich bewußtes Hinweggehen über Bestimmungen des Provinzials (S. 98), das Anprangern des einen Pfarrers durch den anderen (S. 97), böswillige Verletzung der einen Schwester durch die andere (S. 93). Wenn auch das Meiste auf das Konto des einen Paares Wind-Suntheim kommt, so bleibt doch für die Gegenspieler noch manches übrig (übrigens blieb Wind Lesemeister im Würzburger Kloster, d. h. es wurde ihm eines der wichtigsten Ämter im Kloster abermals übertragen). Wir stoßen weiter auf Mißgunst des bisherigen Beichtvaters zu Söflingen, Hans Ganser, weil Wind die Beichtvaterstelle in Würzburg bei den Klarissen erhalten hatte, die sich ihrerseits vor Freude hierüber kaum kannten (S. 102). Ein Würzburger Pater Heinz wollte die Beichtvaterstelle in Söflingen haben; er war nicht abkömmlich; auf jeden Fall sollen aber die Nonnen verhindern, daß ein Pater Fuchs, von ihnen gehässig der rote Fuchs genannt, die Stelle bekomme. Kommt er doch, sollen

¹⁶ Weitere Belege aus Oehl, Mystikerbriefe S. 684 bei Miller S. 79 f. Als eine Art geistlicher Ehe in einer Eingabe der Observanten in Konstanz zwischen Franziskanern und Klarissen bezeugt: *filias suas habent deputatas (= anvertraute) et quasi ad sponsales nuptias opulenta convivia faciunt*. Ebd. 80, 82, 84, 89. Vgl. C. Schmitz, Konventualen S. 34. Für Minnebriefe bei den Fraterherren vgl. Oehl 461.

die Nonnen, die Beichtkinder, sich ihm nicht nett erweisen (S. 102). Wir begegnen dem frommen Wunsch gegen einen Unbekannten „der tiuffel müß sy ußsegn“ (S. 102. 226); wir finden Eifersucht bei den Nonnen (S. 102. 226), Eifersucht und wilden Haßgroll beim Pater, der den verhaßten gegnerischen Patres in Ulm den Pesttod anwünscht (S. 104).

Die Quelle all dieser Unarten ist durchaus der Privatbesitz im Kloster, auch ungenügende Klausur, Zerfall der *vita communis*. Diese Ursachen haben in der adeligen Reichsabtei Rijnsburg ebenfalls zu einer „nicht abzuleugnenden Verweltlichung“ in dem Sinn geführt, daß die dortigen Nonnen sich tatsächlich, wenn auch nicht offiziell, nicht mehr als Nonnen fühlten, sondern als Insassen bzw. als Inhaberinnen eines adeligen Frauenstiftes. Und doch werden wir wieder vor schneller Verallgemeinerung gewarnt: in diesem selben, stark verweltlichten Kloster blieb das nächtliche Chorgebet in Übung bis ins 16. Jahrhundert; damals nahm unter der von Karl V. gegen den Willen einiger Nonnen nominierten stark verweltlichten Äbtissin Maria v. Tautenburg der Zerfall des religiösen Lebens schnell zu (1535; Hüffer 33. 149). Im Jahre 1536 unterbreiteten die Nonnen Karl V. die Bitte, das Kloster wirklich in ein adeliges Kanonissenstift umwandeln zu dürfen. Da die Genehmigung anscheinend hinausgezögert wurde, schlossen die Nonnen der Abtei einen Vertrag unter sich selbst (Konventschwestern-Äbtissin) zur Regelung der Pflichten und Rechte. Das Klosterleben wurde äußerlich beibehalten, aber die gewünschten Erleichterungen wurden eingeführt, besonders eine größere finanzielle Selbständigkeit (die Äbtissin erhielt fast das Zwanzigfache einer Nonnenpfründe; es gab eigene Küchen der einzelnen Schwestern, eigene Speisen, eigene Dienerinnen, auch wenn noch gemeinsam gegessen wurde. Seit 1545 gab es auch Präsenzgelder für das Chorgebet, um die Teilnahme daran zu heben. Aber um diese Zeit stellen wir auch eine besonders große Wohltätigkeit fest).

Die Tatsache einer Klosterreform besagt an sich noch nicht eine echte Bereinigung der beklagten Zustände. Die Reform muß bewertet werden. Dabei sind sowohl zu befragen die Begründung der Reformnotwendigkeit, die Persönlichkeiten derer, die die Reform durchführten, die Art ihres Vorgehens, die Reaktion der Klosterinsassen, und endlich der Erfolg.

Es gab, wie allbekannt, im 15. Jahrhundert echte und tiefgreifende Reform. Ein Teil der Franziskanerobservanten legt davon besonders rühmliches Zeugnis ab. Eine Visitation des reformierten und nun aufgehobenen Klosters Altenburg im Jahre 1529 bewies, daß dort nur ein einfachstes Leben nach Wohnung und Nahrung möglich war (man fand auch wenig Paramente) (Doelle, Kursachsen 22). Das reformierte Kloster in Zwickau bat 1485 den sächsischen Kurfürsten: wegen der eingeführten Reform möge er die Zinsen für Vigilien nicht mehr an sie auszahlen, da

sie Zinsen, Renten und sichere jährliche Einkünfte ohne Gewissensbeschwerde nicht mehr annehmen dürften (ebd. S. 42). Am 27. September 1491 leistete der ganze Zwickauer Konvent mit Zustimmung des Ministers und des Visitators zugunsten des Zwickauer Rats wegen der Observanz vollständig Verzicht auf alle Zinsen, die ihnen für erbliche Begängnisse und Jahrgedächtnisse gestiftet worden waren (ebd. S. 42).

Daß eine noch heute vorhandene ungewöhnlich reiche Bibliothek als Zeugnis genommen wird dafür, daß im Dominikanerinnenkloster St. Katharina in Nürnberg seit seiner Reformierung 1428 wieder ein starkes religiöses Leben begann¹⁷, kann man gelten lassen. Es ist auch richtig und wichtig, wenn Redlich (S. 47) die klösterlichen Gebetsverbrüderungen zu den untrüglichen Zeichen der Reformen zählt. Es ist also bedeutsam, daß man auch bei der Reformierung von St. Matthias „wieder mit großem Eifer die Verbrüderungslisten genau zu führen“ begann. Aber: hier wie dort kam alles an auf den Gebrauch, den man davon machte. Bei den Gebetsverbrüderungen insbesondere kam alles auf den Geist der Innerlichkeit an; es muß genau gefragt werden, ob sich der Lohn- und Verdienstgedanke rein erhielt oder ob er sich moralistisch in den Vordergrund drängte. Das hat Redlich nicht untersucht. Die Problematik der frühgermanischen Missionierung könnte den Blick für diesen Aspekt schärfen. (Vgl. meinen Aufsatz: Untersuchungen zur Missionsmethode und zur Frömmigkeit des heiligen Bonifatius nach seinen Briefen. Teil 1: Willibrordus. Echternacher Festschrift Luxemburg 1940 S. 247—83; Teil 2: Tübinger Theol. Quartalschr. 1940, 133—167.)

Denn es gab ja genug Scheinreformen (Abt Rodé weiß davon), „bei denen es bei bloßen Worten bleibe, wie in einer gewissen Provinz, in der nach sovielen Jahren keine Erfolge, aber viele Ärgernisse und Mißstände“ sich zeigten (Redlich S. 82 f.). Auch ein Ordenskapitel ist noch kein Beweis für wirkliche Reform. Der ernste Rodé warnt auch hier. „Ich kenne die Gesinnung der Kölner Äbte, die durch diese Versammlung (Ordenskapitel) eine Reform vorschützen, damit sie der tatsächlichen Visitation entgehen könnten“ (ebd. S. 84. vgl. 93).

Solchen Äbten erwuchs gelegentlich willkommene Hilfe von ihrem Bischof, dem die Kirchenhoheit wichtiger war als die Reform. So etwa verhinderte der Bischof von Lüttich die Heranziehung fremder Visitatoren, ja er verbot den Äbten seiner Diözese, am Provinzialkonzil teilzunehmen. Der Grund: er stand zu Eugen IV. gegen Basel, das die Reform durchführen wollte. Das bedeutet also: Das Schisma zerstört seine eigene Arbeit; das Schisma verhindert die notwendigen vom Konzil selbst gewollten Reformen.

Man sieht auch aus diesen Details: eine Fülle von uneinheitlichen

¹⁷ Nach Ruf Paul, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Bamberg* 3, 3, 1939 S. 570: 600 Bücher, fast alles deutsche Handschriften. *Theologische Revue* 1941, 76.

Kräften prägten damals das klösterliche Dasein. Ähnliches gilt für die Reform des Weltklerus. Vincke (S. 146) meint: „Die Archidiacone, Dechanten, Offiziale hatten in Zensuren und Geldstrafen alle erforderlichen Zuchtmittel in der Hand.“ Nun, mit solchen Prämissen käme man zu einer seltsamen Definition des christlichen Lebens. Vor allem: mit den Zuchtmitteln besaßen jene Instanzen nicht auch schon die Aufbaumittel. (Eindringlich beweisen das viele Reformvorschriften, die sich erschöpfen in einem „Verboten ist!“) Braun seinerseits stimmt Haller zu: die Reformen waren „im Grunde nichts als Anwendung des Kirchenrechts“. Sehr richtig. Aber dann bleibt weiter in unendlich vielen Fällen die Klage darüber, daß dieses Kirchenrecht praktisch oder gar grundsätzlich (durch kirchenrechtliche Erlasse der Kurie) durchbrochen wurde. Auch das stimmt, daß der Ruf nach Reform so alt ist wie die Kirche selbst (Braun 160), und die Tatsache ist sogar hoch wichtig (und sie beweist, wie sehr das Problem der ‚Mißstände‘ ein Hauptanliegen der Kirche ist). Irgendwie ist der Ruf nach Reform immer auch eine positive kirchliche Kraft. Aber, wenn die Analyse einen bestimmten Tatbestand wirklich erhellen soll, sind doch eine Fülle von Voraussetzungen anzumerken. Und die Hauptsache: fand der Ruf tatkräftige Erfüllung? Oder war er stereotyp und blieb ohnmächtig?

Wie wichtig es ist, so zu fragen, ergibt sich in besonderer Eindringlichkeit aus dem hoffnungslosen Erliegen geradezu bester Reformbischöfe, etwa bei Johann III. Windlock in Konstanz, der sich gegen die von ihm bekannte ‚allgemeine Verwahrlosung des Klerus‘ und ‚die kirchliche Verderbnis‘ trotz seines sich ‚dagegen aufbäumenden Widerstandes‘ einfach nicht durchzusetzen vermochte, und auf dessen Reformansatz zunächst ein starkes Versanden der Reformbestrebungen unter H. v. Brandis („Phlegma des saturierten Adels“) folgte (Braun 162 f.).

Die enorme Arbeit des bedeutenden, geschickten, liebenswürdigen und unermüdlichen Karthäuser-Benediktiners Johannes Rode brachte es zu echten Reformen. Aber es gab weder einen Massenerfolg, noch zeigte sich die schöpferische Idee. Gewiß war das 15. Jahrhundert mit ‚schuld‘ daran; aber, daß dieses Jahrhundert schwerer, langsamer, weltlicher reagierte: das gerade ist ‚Mißstand‘ (Redlich 102).

Die mannigfachen Reformansätze in Konstanz für das 14. und dann steigend für das 15. Jahrhundert zeigen in den Diözesan- bzw. Synodalstatuten zwar, daß gewisse Mißstände im Pfründenwesen (Besetzungsart; ungenügendes Einkommen; Auspressung inkorporierter Pfarreien; mit immer neuen Methoden versuchter Kumulus) zurückgedrängt wurden, aber sie offenbaren so gar keine echt erneuernde religiöse Kraft, die einen wirklichen Einschnitt bedeutet hätte (die Ausnahme des ermordeten Bischofs Johann III. Windlock und ihr Schicksal erwähnten wir schon). Da ist viel Ernst, viel guter Ansatz, vieles kennen wir wohl auch nicht;

es liegt (bis auf den Wortlaut früherer Statuten) manchmal sogar direkt unermüdliches Fahren nach Mißständen und viele reformatorische Kleinarbeit vor, aber kein Ausbrechen aus den bisherigen Bahnen.

Die Regesten über die Regierung des Konstanzer Bischofs Heinrich IV. von Hewen „sind streckenweise ein ausschließliches Skandalregister“. War also damals die moralische Verwahrlosung besonders schlimm? Braun schließt aus dem Tatbestand mit Recht, daß damals nur fest zugegriffen und „die Eiterbeulen rücksichtslos aufgestochen“ wurden (S. 168). Gut! Aber dann ist man auch verpflichtet, den umgekehrten Schluß für die vorhergehende Zeit zu ziehen: daß ‚man‘ nämlich damals die Dinge bis zu einer schlimmen Tiefe hatte treiben lassen. Braun hat Recht: das stärkere Bekanntwerden von Delikten ist noch nicht Beweis für den Tatbestand ‚schlechter als früher‘. Aber das heißt weder: früher war es nicht schlecht; noch beweist es, daß die damalige ehrenwerte Reformarbeit durchdrang.

Darüber hinaus ist zu fragen, warum denn soviel echter persönlicher Eifer nicht endgültiger durchdrang? Offenbar, weil ein einzelner Mann oder die Regierungszeit eines einzelnen Bischofs gar nicht mehr genügte, um durchdringen zu können¹⁸. Dies aber wegen der so weit vorgedrungenen und vielfach im herrschenden System verankerten Zersetzung (s. oben S. 10 ff.). Braun hebt hervor, daß Bischof Otto von Konstanz „tat, was noch kein Bischof vor ihm getan hatte, indem er selbst auf die Kanzel stieg und eine Predigt an seinen Klerus hielt“ (S. 177). Aber dann muß man wiederum konsequent weiterschließen: also war die noch so tüchtige Reformarbeit der früheren Bischöfe zu sehr Verwaltungsarbeit und nicht religiöse Verkündigung. Echte Reformarbeit im Christentum muß die religiösen Kräfte des Gebetes und der Sakramente, das Leben aus dem Glauben, in Aktion setzen. Davon aber finden wir in der Reformarbeit der Konstanzer wie der andern damaligen Bischöfe wenig. Es ist noch kein Beweis für echte Reformarbeit, wenn in einem Erlaß einer bischöflichen Kurie die Rede ist von den ‚großen Nachteilen für das Heil der Seelen‘, die durch mißbräuchliches Verlängern des Interdiktes entstehen (Braun 164). Es kommt auf den Geist an. Gerade in diesem angezogenen Fall ist der Autor religiös-reformerisch ganz kraftlos, so daß die Äußerung als Beleg für religiösen Reformeifer nichts besagt.

Wir wissen, daß sich schärfste Opposition der Konventualen gegen die Reformversuche des 15. Jahrhunderts erhob. Wie ist sie innerhalb

¹⁸ Nicht selten fehlte in den Reformbestrebungen oder auch in dem, was sich dafür ausgab, der Blick für das Wesentliche. Das mindert dann vielleicht nichts am guten Willen der Reformen, enthüllt aber ihre geringe Kraft zum großen Werk, und ergänzt so wiederum unser Bild von der spätmittelalterlichen kirchlichen Unsicherheit. Daß man sich in Basel so viel und so unfruchtbar über Details der Nahrung und Kleidung der Mönche stritt, gehört in aufschlußreicher Weise hierher. Redlich S. 44 nach Haller, Conc. Bas. I, 82.

unseres Fragenkomplexes zu bewerten, bzw. was lehrt sie für das genauere Erfassen der Mißstände?

Zunächst: die Gegenwehr der Konventualen ist nicht leicht adäquat zu erfassen. Das Entgegenkommen manches Franziskanergenerals oder Provinzials gegenüber den Wünschen stark verweltlichter Klöster geht überraschend weit. Die Haltung erscheint manchmal direkt zweideutig. So etwa, wenn der Franziskanergeneral Zanetto da Undine, nach oder neben seinen sehr liberalen Privilegien für die Klarissen in Söflingen eine andere Urkunde (zu seiner Salvierung?)¹⁹ erläßt, die unvereinbar gegensätzlich zu jenen Privilegien steht. Dieser Gnadenbrief forderte geradezu zur Lässigkeit gegenüber der Ordensregel auf, erlaubte ausdrücklich Privatbesitz für damals und später, begünstigte also direkt die Auflösung der *vita communis* (Miller 31 ff.).

Auch im Kampf um die Observanz bei den Dominikanern kann man solche Inkonsequenz beobachten. Das Dominikanerkloster in Wesel wußte sich den sehr vielfältigen Reformversuchen gegenüber zeitweilig „die Hilfe des Provinzials, des Ordensgenerals der Bürgerschaft“, zu sichern (Rensing 51).

Klosterreform ist eine ernste Angelegenheit. Sie kann selbstverständlich nur innerhalb der Wahrhaftigkeit und Liebe echt sein. Die Wirklichkeit im Umkreis mancher spätmittelalterlichen Reformen ließ hier nicht wenig zu wünschen und wird uns dadurch verdächtig. Häufig wird die Reformnotwendigkeit skrupellos begründet. Das Baseler Konzil verlangt Oktober 1434 die Reform von Söflingen, weil einige Minoriten unter dem Vorwand der Visitation und dergleichen häufig das Kloster besucht und mit einer großen Anzahl junger Männer da längere Zeit verweilt, auch innerhalb der Mauern übernachtet und durch Scherze, Laszivitäten und Gespräche die Schwestern von der Ordensregel abgehalten haben sollten. Das gleiche taten Ordensobere wiederholt (Generalkapitel 1411 zu Rom; Provinzial Jodocus Langenberg [1415–38], ein besonderer Eiferer für die Reformierung der Provinz Straßburg).

Es ist ebenso begreiflich, daß die falsch Angeklagten — wenn auch sonst Reformbedürftigen — sich zur Wehr setzten. Als man den Söflinger Nonnen die Baseler Bulle erläutern wollte, machten sie Lärm, hörten nicht zu, verschlossen die Klausur. Das wiederholte sich zweimal (ebd. 24). Die in der Anklage vorliegende Unwahrhaftigkeit, ja Verleum-

¹⁹ Vgl. das Einfügen gewisser das Gewissen salvierender Einschränkungen in diesem laxen Privilegienerlaß: „soweit meine Gewalt reicht; Almosen“ zu „ordensgemäßem Verbrauch“ (Privateigentum). Beispiele von ähnlich freigebigem Provinzialen ebd. 32, Anm. 67. Zanetto da Undine ist in Austeilung von Privilegien den Ulmer Bürgern und ihrem Pfarrer verdächtig ausgiebig entgegengekommen, direkt zum Unheil des Klosters und des Ordens. Außer dem Gesagten: er gestattet den Ulmern, von sich aus zwei Pfleger zum Schutze der zeitlichen Güter des Klosters Söflingen zu bestellen. Der Pfarrer darf zwei Franziskaner, von wo er will, als Kapläne in sein Haus nehmen und als Begleiter haben.

derung (Miller 28), deutet an, wie religiös schwach die Kräfte waren, welche die Reform durchzuführen unternahmen. Sie erwiesen sich selbst als vom ‚Mißstand‘ belastet²⁰.

Die Sache der Klosterreform war damals vielfältig mit Egoismus belastet durch ränkereiches und bedenkenloses Intrigenspiel mit allen Mitteln bis zur Bestechung verweltlichter Kurialen durchgeführt. (HJG 277). Also war diese Arbeit in sich wie im Bewußtsein der Konventualen in ihrem Wert und in ihrer Berechtigung heruntergesetzt. Wenn der Ulmer Gesandte in Rom, Locher, mit der Haltung des gemeinen Mannes operiert, „der ein solches Wohlgefallen an der Reformation habe und der das unobservante Leben der Brüder und Nonnen nicht dulden werde“ (HJG 289), so ist dies Motiv im Munde dieses skrupellos dem Ulmer Egoismus dienenden Abgeordneten ohne weiteres religiös bedeutungslos.

Umgekehrt ist natürlich mit diesen Feststellungen die Haltung der die Reform Verweigernden noch nicht als etwas Hochwertiges festgestellt. Es bleibt vielmehr bedenklich, wenn das Gegeneinander von Mitgliedern derselben Ordensfamilie so bewußt gepflegt und vorausgesetzt wird wie zwischen Konventualen und Observanten, und wenn dementsprechend ein Barfüßer renitente Nonnen zur Verweigerung der Reform anleitet. Das steigert sich, wenn als Mittel zum Widerstand gegen die Reform das Mittel empfohlen wird, das wir schon kennenlernten: den Beichtvater und die Beicht abzulehnen (Miller 29).

Das Schlimmste ist wiederum, daß die ganze Angelegenheit von seiten der Konventualen sehr oft so behandelt wird, daß die Fragen des Religiösen, des Vollkommenheitsstrebens überhaupt nicht, auch nicht von ferne anklingen (es sei denn in rein persönlichen Bedrängnissen, wo allgemein christlich das Vertrauen auf Gott und das Gedenken im Gebet eben zur Andeutung kommt). Von beiden Seiten zeigt die Art des Kampfes Observanten-Konventualen eine religiös unterwertige Haltung: die gegenseitige Verketzerung, die unbedenkliche Art der Mittel entsprechen wenig den evangelischen Forderungen, ja nicht einmal den positiven, sogar unter schwerer Strafe verpflichtenden kanonischen Vorschriften. Das heißt: auch hier zeigt sich das wichtigste Kennzeichen jeder Dekadenz, die Aufspaltung zwischen Idee und Wirklichkeit.

Besonders fragwürdig wird erfahrungsgemäß allemal der Wert der angestrebten Reform, wenn sich die weltliche Obrigkeit gar zu geschäftig ihrer annimmt. Doch gelingt es auch hier nur einer weiteren Diffe-

²⁰ In der gleichen Richtung könnte weisen die immerhin nicht ungefährliche, zur Verallgemeinerung verlockende Zusammenkoppelung, ja Gleichsetzung von ‚observantia‘ und ‚honestas‘, von Nichtobservant und inhonestus im Schreiben des päpstlichen Legaten, des Bischofs von Castelli, Miller 39. Volle Sicherheit könnte nur eine systematisch durchgeführte wortgeschichtliche Untersuchung über derartige Zusammenkoppelungen bringen.

renzierung, den Reformeifer als echt zu bejahen oder ihn als ungenügend zu erweisen.

Die weltlichen Herren hatten zunächst vielfach kein Interesse an einer Rückkehr der Klöster zur Observanz, weil die laxere Art der Insassen ihnen den Zugriff in vieler Hinsicht erleichterte: durch deren Verkehr mit der Außenwelt und umgekehrt; durch Kauf, Verkauf, Vererbung . . . (vgl. den Fall des Dominikanerklosters in Wesel bei Rensing 54). Später wechselten sie die Stellung, weil ihnen die Klosterinsassen durch den gleichen Mangel an religiöser Haltung Vorwand, jedenfalls Handhabe zu einem Eingriff gaben. Mit andern Worten: die Klosterreform spielt eine beträchtliche, aber auch wechselnde Rolle in der langen Arbeit der Stadtoberkeiten um die Ausbildung eines mehr oder weniger strammen Stadtkirchentums. Längst vor der eigentlichen Reform hatten rechtliche Institutionen oder mehr zufällige, lokal bedingte Verhältnisse den Weg zu dieser Einmischung gebahnt. „Für die mittelalterliche Kirchenpolitik der Reichsstadt Ulm war das öffentliche Amt weltlicher Pfleger geistlicher Einrichtungen von größter Bedeutung; mit ihrer Hilfe versuchte die Stadt im einzelnen gewissen geistlichen Einrichtungen ihr exterritoriales Wesen zu nehmen . . . bis zur Ausbildung der Landeskirchenhoheit“ (A. Schäfer, Forschungen über Ulm 1937 bei Miller 15). Immer mehr treten diese Pfleger, „Hofmeister“, „Klosterpfleger“ auch auf in allen Verhandlungen, die das Verhältnis des Klosters zu seinen Untertanen (Dorf oder Hofinsassen) betreffen. Die Denkwürdigkeiten der Charitas Pirkheimer machen uns mit solchen Pflegern bekannt, die in echt mittelalterlich-religiöser Bindung sich als aufrichtige Treuhänder des Klosters betrachteten. Aber daneben lernen wir bei ihr auch und vor allem solche kennen, deren Arbeit stärkstens oder nur von städtischem Egoismus geleitet war. Auch der Wert des Reformeingriffs der Ulmer in das Kloster Söflingen wird beträchtlich herabgesetzt durch die stark egoistischen Ziele der sie betreibenden weltlichen Obrigkeiten und ihres von moralischen Hemmungen unbeschwerten Vorgehens in Rom (oben S. 221 f), das hierin freilich der Haltung der Nonnen nur gleichwertig war. Denn die Konventualen erwirkten, daß die für die Reformpartei ausgestellte Bulle dieser nicht ausgehändigt wurde; vielmehr erlangten sie selbst eine Bulle, die ihnen Schutz vor den Zugriffen der Reformpartei zusagte. Kaum hatten sie aber im Vertrauen auf ihre Bulle das Feld geräumt, erwarben die Ulmer durch das Eintreten des Kardinals Genzaga auch eine Bulle, deren Inhalt in offenem Widerspruch zu jener anderen stand (Miller 37).

In Zwickau war der Rat im Jahre 1491 (s. oben S. 217f) natürlich mit der Reform sehr gern einverstanden, weil damals der Franziskanerkonvent auf alle festen Zinsen aus Gedächtnissen verzichtete. Der Rat übernahm dafür zwar die Verpflichtung, das ihm übergebene Kapital für die Erhaltung und Ausschmückung der Klosterkirche, Klostergebäude und

für Bücher aufzuwenden, aber auf diese Weise hatte er nicht nur das Kapital in der Hand, sondern verfügte zugleich über weitere Zugriffsmöglichkeiten in das Leben des Klosters (Doelle, Kursachsen 42).

In Bern half man sich unter anderm dadurch, daß man mit Hilfe der Kurie ein neues Stift mit großer Kirche errichtete, für deren Propst man bischöfliche Reservatrechte von Rom erbat, um so den Rechtsbereich der Bischöfe in der Stadt zu beschneiden. Denn danach bestimmte etwa der Rat, „daß ohne seine Zustimmung das Stift den Bann nicht verhängen noch handhaben solle“. Das war dann freilich viel mehr als ein Kampf gegen die Mißstände, wie Vasella meint (Vasella 10 f.).

In anderen Fällen versuchte der städtische Rat die Klosterreform gemeinsam mit dem Bischof durchzuführen (Beispiele bei O. Vasella, Geschichte des Dominikanerklosters St. Nicolai, Paris 1931, 40 ff., besonders 49 f.). In Konstanz ersuchte Bischof Thomas Berlower die Schweizer Tagsatzung, ihm bei der Reform des Klerus behilflich zu sein (Braun). Aber natürlich diente auch dieser kirchlich korrekte und religiös wertvolle Schritt dem Wachstum des Stadtkirchentums. Da sich dieses Stadtkirchentum so oft als intimer Feind des Kirchlichen erwies, wird auch hier sichtbar, wie kompliziert das Wesen dessen ist, was wir als spätmittelalterlichen ‚Mißstand‘ anzusprechen haben. Der Befund wird noch komplizierter, wenn der reformierende Kirchenobere eine so unklare Haltung einnimmt, wie wir sie beim General der Franziskaner fanden, der mit den Ulmern zusammenarbeitete (Miller 32).

Bei den Versuchen, Klöster für die Neuerung des 16. Jahrhunderts zu beschlagnahmen, werden diese verschiedenen Mittel stark vergrößert. Im Dezember 1528 glauben die Visitatoren in Altenburg die Aneignung des Franziskanerklosters folgendermaßen rechtfertigen zu können: „weil das Kloster günstig liege, die Brüder zu nichts nütze seien als Zwietracht zu säen, . . . wären sie am besten bei ihresgleichen, die ja zur Gastfreundschaft verpflichtet seien. Dann könne man Pfarrer, Prediger, Kaplan, Schulmeister und Küster im Kloster unterbringen und ihre jetzigen Wohnungen den Bürgern verkaufen“ (Doelle, Kursachsen 28). Oder: Wegen „Gefahr der Sektenbildung und anderer Ungehörigkeit . . . sei es nicht gut, wenn innerhalb einer Stadt an zwei Stellen gepredigt und die Pfarrrechte ausgeübt würden. Die zwei Pfarrkirchen lägen aber an der Peripherie der Stadt. Aber das Franziskanerkloster liege mitten in der Stadt. Das Kloster sei auch in Stein gebaut, also brauche es weniger jährlichen Unterhalt . . . ; es seien nurmehr 3 (5) alte Mönche: „die monche so noch vorhanden (solle man), mit ziemlicher leibs notdurfft, so ferne sie bleiben wollen versorgen, damit sie nicht Not zu leiden hätten“ (Januar 1529; S. 19).

Hier wird der Egoismus kaum noch verschleiert. Ehe man soweit war, wurde nach außen mehr Wert auf dogmatische Verdächtigung gelegt.

Immer wieder begegnet da die Unterstellung, die Mönche predigten verführerische Werke, Menschenfabeln, sie übten ‚Traumheiligkeit‘, ‚lügenhafte, selbsterdichtete Götzendienste entgegen dem lauterem Evangelium‘, ‚machten aus Gottes Wort Lüge‘. Es sei also Pflicht des Magistrats, kein Ärgernis aufkommen, die Gewissen nicht verwirren zu lassen, also unchristliche Predigt zu verbieten, die einen andern außer Christus predigten. (Doelle Kursachsen 11 ff.) Die Massivität der verallgemeinernden Verdächtigungen springt in die Augen. Wir sind berechtigt, von hier aus die Zuverlässigkeit früherer Anwürfe desselben Rates gegen Klerus und Mönche in Frage zu stellen, wenn sie nicht durch andere, unverdächtigere Faktoren gestützt sind. (Was den Inhalt der benutzten Schlagworte betrifft so enthüllen sie die gefährliche Einseitigkeit der reformatorischen Predigt, zeigen freilich auch das Zentrale an ihr, verweisen uns anderseits auf mancherlei Peripherisches in der zeitgenössischen katholischen Verkündigung, von dem sie abrücken.)

Nicht alles in diesen vorreformatorischen und reformatorischen stadtkirchlichen Bestrebungen braucht als unmittelbarer und grober Egoismus aufgefaßt zu werden (vgl. Miller 22). Aber das bleibt: der Eingriff wurde allzusehr in die Schicht des Ringens um wirtschaftliche Rechte herabgezogen. In diesem Bereich erklärt sich mancher heftige Widerstand gegen eine Reform sehr wohl, ohne daß man ihn unmittelbar als religiösen Mißstand ansprechen dürfte. So kamen manche Reformen nur zur Durchführung, weil man die bezahlte militärische Macht zu Hilfe nahm. Das war so in Rijsburg²¹: die Nonnen gehorchten nur dem Zwang, weil die Reformäbte den weltlichen Arm mit Erfolg angerufen hatten; das war ebenso in Söflingen bei den Klarissen²² und in Düsseldorf bei den Dominikanern (Rensing 55).

Auch der unter verschiedenen Formen (Domkapitel; Bischofsstühle; Abteien; Adelsmonopol; Kommenden; Laienäbte; Ablassgelder etc.) sich vollziehende Einbruch des fürstlichen oder gar des dynastischen Egoismus in das kirchliche Gebiet war eine wichtige Ursache der Verweltlichung. Es muß beklagt werden, daß Klostervisitationen für manche Fürsten nur Vorwand und Mittel zur Befriedigung jenes Egoismus waren. Aber der Einbruch fürstlicher Gewalt in den kirchlichen Bereich vollzog sich nicht nur gegen die Träger kirchlicher Macht, sondern in entscheidenden Formen (Landes- oder Territorialkirchentum) mit deren Zustimmung und Förderung. Anderseits hängen die großen bene-

²¹ Der Auftrag (mit detailliertem Programm in der forma reformationis defectum istius monasterii de Reynsburg) war von Alexander VI. ergangen 24. Juli 1494. Hüffer 96 ff. 112 ff.

²² Miller 38. ‚Tore mußten gewaltsam aufgebrochen werden. Nur unter Zwang konnten die Nonnen im Kapitelssaal zusammengebracht werden zur Eröffnung der Bulle. Eine Klosterfrau wollte dem Notar die Bulle entreißen. Eine andere stach mit einem Messer nach ihr, um sie zu verletzen und so rechtsunwirksam zu machen. Erst nach Gewaltanwendung wurden Schlüssel und Siegel ausgehändigt.‘ ebd. 41.

diktinischen Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts wesentlich auch an der tätigen Mitwirkung von Fürsten. Das ist so bei Otto von Ziegenhain von Trier in der Zusammenarbeit mit Rode, beim Herzog von Braunschweig, Otto dem Einäugigen, als Mitarbeiter von Johannes Dederoth von Minden (für Kloster Klus), bei der Unterstützung Albrechts V. für die Reformierung von Melk (Redlich 64).

Wenn die Absichten der reformierenden Kräfte teilweise so wenig rein waren, wenn selbst das kirchliche Recht zu einem Eingriff oft so wenig eindeutig vorlag, wenn endlich dem Zwang eine so große Rolle bei ihrer Arbeit zufiel, wurde es sinnvoll, daß sich viele Klöster die erwähnte energische Gegenwehr gegen eine solche Reform leisten. Nach der oben angezogenen erzwungenen Reform in Rijsburg setzte sofort ein stiller, zäher Kampf ein, der die Reform schon nach zwei Monaten zu Fall brachte (Hüffer 96 ff. 112 ff.). Der Kampf selbst entlarvt allerdings wieder die ungenügende religiöse Substanz. Eben Rijsburg versuchte sich durchzusetzen mit Hilfe eines ausgeklügelten juristischen Gutachtens, das auf die religiösen Belange gar nicht eingeht (vgl. Hüffer 110 f.). Es zeigt sich die gleiche formaljuristische Haltung, die wir in den spätmittelalterlichen kirchlichen Verfassungskämpfen zu beklagen haben. Auch hier liegt nicht ohne weiteres eine subjektive Schuld der Nonnen vor. Sie fühlten sich zu ihrem adelig-weltlichen Leben auf Grund der Privilegien und einer uralten Gewohnheit berechtigt. Das Bestreben von Abteien, die Anerkennung als weltliche Stifte zu erwerben, ist im 15. Jahrhundert weit verbreitet. In der Benediktinerprovinz Mainz-Bamberg allein erreichten elf angesehenste Konvente damals dieses Ziel (Redlich 18). Aber es offenbart sich, wenn schon nicht subjektive Schuld, doch subjektive Schwäche, und vor allem sehen wir vor uns wieder einen starken objektiven Kräfteschwund im kirchlich religiösen Raum. Der Abstand vom Ordensideal wurde nicht mehr gesehen, weil diese Klöster vom eigentlichen Ordensleben nichts mehr wußten.

Die Franziskanerkonventualen in Brieg hetzten fast die ganze Stadt gegen die reformierten Observanten auf; sie beschimpften den Kustos und seine Brüder, warfen Steine aus den Fenstern nach ihnen. Von der Kanzel und auch sonst öffentlich erklärten sie, die Reform werde nur deshalb betrieben, um dem Konvent die Kostbarkeiten abzunehmen (Doelle, Henning S. 4). Daß das ein wichtiger Punkt bei der Reform war, steht fest. Der reformierende Henning fordert auch z. B. die Klarissen in Ribnitz auf „dat se allesamt resigneren, alle clenodia, paternoster, golt, sulver gelt“ (ebd. S. 9). Freilich versteht man auch, wie gefährlich gerade dieses Element der Reinheit der ganzen Aktion werden konnte.

Daß nun aber jene Klöster nichts mehr vom strengen Leben nach der Regel wußten, daran trug in weitem Maße bei den vornehmen Klöstern das Adelsmonopol die Schuld. Daß die Klosterinsassinnen ihre

adeligen Verwandten zu Hilfe riefen, um nicht in ihren Rechten geschmälert zu werden, war juristisch gerechtfertigt und menschlich verständlich. Aber immer wieder: religiös ist es als Dekadenz zu werten, wenn die angelegten Maßstäbe von irgendwelchem Vollkommenheitsstreben gar nichts mehr verraten. Um so mehr, wenn der Widerstand sich in unchristlichen Formen äußert, die die Liebe verletzen. Die Vorgänge bei der Reformierung in Breslau, die Doelle berichtet, sind dafür instruktiv. Welch ein ungeistliches, unterchristliches Durcheinander in diesem Klarissenkonvent unter der geistlich unmöglichen, stolzen Äbtissin und Herzogin Margareta, deren Wutausbruch im Kloster sich steigerte bis zu dem Fluch: „Bleibt nur sitzen, ihr teuflischen Mönche; alle Teufel mögen euch besitzen!“ (Henning 12). Und dann wurde die Wahl eben dieser Frau — die auch noch eine sittlich so verheerende Günstlingswirtschaft betrieb (ihre Lieblingsschwester vergaß sich außerhalb des Klosters, bekam ein Kind und wurde aus dem Orden entlassen; ebd. S. 34) und sich zu ungeheuerlichen Verleumdungen über einen angeblichen Mißbrauch des Beichtstuhles hinreißen ließ — die Wahl also dieser Frau wurde wiederholt und sie wurde bestätigt. Schließlich aber verklagten die Nonnen den reformierenden Minister beim Ordensprotektor. Und der „befahl . . . bei schweren kirchlichen Strafen, den Schwestern ihre Privilegien und Gewohnheiten zu lassen . . ., keine Neuerungen, die den Schwestern beschwerlich, ungewohnt . . . seien“ einzuführen. Die Observanten appellierten hiergegen an Julius II. Der Papst übertrug aber die Sache eben dem Ordensprotektor. Und der verurteilte Henning und seine Brüder²³.

So verflzt war zum Unheil der Religion Kirchliches und Weltlich-Staatliches, so sehr säkularisiert war die Kurie, so ohnmächtig waren die gutmeinenden Reformkräfte. Diese Tragödie spielt in den Jahren 1512—15 (Doelle, Henning 14, 16, 20, 22, 25).

In diese Linie ordnet sich wieder ein die uneinheitliche Haltung vieler Bischöfe, die, vorwiegend als Landesfürsten denkend, sich den Reformern feindlich entgegenstellten, wie es Abt Rode passierte, als er vom Baseler Konzil abermals zur Reform von St. Gallen ausgesandt wurde und Bischof Friedrich von Konstanz sich ihm widersetzte: er forderte die Stadt Gallen auf, diesen ganz fremden Leuten nicht die Visitation in seinem Bistum zu gestatten (Redlich 73; s. auch oben S. 218).

²³ Mancherorts ging man über Haß und Verwünschung bis zur Leibesbedrohung weiter. Der untadelhafte Rode sah sich Verschwörungen der Mönche ausgesetzt. Redlich 38. Für Westfalen gibt Linneborn „Die Reformation“ weitere Belege.

Uebersichten und Berichte

Una Sancta

Ein Bericht über sechs einschlägige Schriften*)

Von den angezeigten Schriften sind die drei ersten in der Peter-Paul Bücherei des Schwabenverlags in Stuttgart erschienen. „Die Peter-Paul Bücherei ist ein Organ, in dem sich katholische und evangelische Autoren der Gegenwart und der Vergangenheit zusammenfinden, um der Einheit im Glauben zu dienen.“ Es war ein guter Gedanke, eine solche Bücherei einzurichten, und die Weise, wie in ihr das Gespräch zwischen den Konfessionen nach Inhalt und Form geführt wird, macht sie zu einem erfreulichen verlegerischen Unternehmen der Nachkriegszeit.

1. Wilhelm Stählin, *Katholisierende Neigungen in der evangelischen Kirche*

In einem überarbeiteten und erweiterten Vortrag setzt sich der Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg, Wilhelm Stählin, mit denen unter seinen Glaubensbrüdern auseinander, die ihn und seine Freunde „katholisierender Neigungen“ bezichtigt hatten. In seiner Schrift geht es demnach vornehmlich um eine innerprotestantische Sache, die aber dem Katholiken weder gleichgültig sein kann noch darf. Für den dreifachen Bereich der Lehre, der Liturgie und der Zucht ist Stählin und seinen Gefolgsleuten der Vorwurf gemacht worden, sich zu weit mit dem Katholizismus eingelassen zu haben. Für alle drei Gebiete erbringt er den klaren Nachweis, daß seine angeblich katholisierende Haltung in nichts anderem besteht als in einem Hervorholen des echten und ursprünglichen reformatorischen Lehr- und Lebensgutes. Wenn ein liberaler Protestantismus schon römische Dogmenknechtschaft wittert, wo ein verpflichtendes Bekenntnis gilt, so übersieht er, daß „das Augsburger Bekenntnis von 1530 . . . die Wahrheit des Evangeliums, das in der Kirche gelehrt und gepredigt werden soll, verbindlich gegenüber konkreten Irrtümern und Verzeichnungen auslegen wollte“ (18f). „Das Gleiche gilt auch in Bezug auf den Inhalt und die einzelnen Aussagen der christlichen Lehre selbst. Die wahrhaft evangelische Lehre entsteht nicht etwa durch „Subtraktion“, d. h. dadurch, daß bestimmte Seiten der christlichen Lehre ausgeschieden werden und also nur ein geringeres Quantum von Dogma gilt als in der katholischen Kirche“ (21). Die „Gott-Vater-Religion“, wie sie „weithin“ in protestantischen Kreisen herrscht, hat sich in einem Maße von der göttlichen Offenbarung entfernt, daß sie nicht mehr als Christentum im Sinne der Reformatoren bezeichnet werden kann. Wer zurückfindet zum bindenden Bekenntnis und zum Vollgehalt der biblischen Offenbarung, der verfällt nicht „katholisierenden Neigungen“, sondern bejaht wieder das, was den Vätern der Reformation hoch und heilig war. Dasselbe trifft zu für die gottesdienstliche Erneuerung, wie sie lebendige prote-

* Stählin, Wilhelm, *Katholisierende Neigungen in der evangelischen Kirche*. Schwabenverlag, Stuttgart 1947. 37 S., brosch. 1,50 DM. — Valeske, Ulrich, *Die Stunde ist da*. Schwabenverlag, Stuttgart 1948. 136 S., brosch. 2,80 DM. — Rehbach, August, *Katholische und evangelische Glaubenswelt*. Schwabenverlag, Stuttgart 1948. 71 S., brosch. 2,50 DM. — Baumann, Richard, *Herr bist Du es?* Schwabenverlag, Stuttgart o. J. (1946). 16 S., geh. 0,30 DM. — Adam, Karl, *Una Sancta in katholischer Sicht*. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1948. 144 S., kart. 5,— DM. — Lortz, Joseph, *Die Reformation als religiöses Anliegen heute*. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta. Paulinus-Verlag, Trier 1948. 285 S., geb. 9,60 DM.

stantische Kräfte fordern und verwirklichen. Die Abendmahlfeier in Anlehnung an das Meßopfer, das persönliche und private Bekenntnis der Sünden, Kreuzzeichen und Segnung haben nichts mit „katholisierenden Neigungen“ zu tun, sondern sind „eine Rückkehr zu der Fülle des gottesdienstlichen Lebens“ (29), in dem Luther zu Hause war. Ebenso ist es drittens „ein Irrtum, zu meinen, daß die Reformation nur das Gewissen des einzelnen Christen als Träger des christlichen Amtes in der Welt gekannt habe, und daß also schon alle Bemühungen um Ordnung und Amt in der Kirche eine bedenkliche Übernahme „katholischer Gedanken“ sei“ (ebd.). Darüber aber läßt Stählin kein Mißverständnis aufkommen, daß die Besinnung auf das ursprüngliche reformatorische Glaubens-, Kult- und Ordnungsgut nicht heißt, was man da und dort fürchtet oder hofft, Kompromiß mit dem Katholizismus oder gar Preisgabe „der erkannten Wahrheit um des lieben Friedens willen“ (32). Der oldenburgische Landesbischof weiß, wie intolerant die Wahrheit ist, und daß er es offen und ehrlich ausspricht, dafür sind wir ihm dankbar. Aber wer als Katholik seine mit letztem Ernst geschriebene Selbstverteidigung liest, wiederholt liest, sieht sich immer wieder vor zwei Fragen gestellt: Hat denn nicht Luther schon kostbaren und angestammten kerygmatischen, kultischen und hierarchischen Besitz aufgegeben, der im Evangelium grundgelegt ist und von Anfang an in der Kirche heiliggehalten worden war? Und wie konnte es geschehen, daß in eine Kirche, die der unerschütterlichen Überzeugung lebt, Kirche Jesu Christi zu sein, „der Einbruch eines weltlichen Denkens und Handelns“ (30) in einem solchen Ausmaß und in einer solchen Tiefe auf solange Zeit erfolgte, wie er in dieser Schrift rücksichtslos eingestanden wird, wohlgemerkt, ein Einbruch nicht primär in die persönliche religiös-sittliche Lebensführung, wie ihn auch die Geschichte der katholischen Kirche in mehr als einer Epoche an Haupt und Gliedern bitter zu beklagen hat, sondern eine „Säkularisierung“ (30) des Glaubens, des Gottesdienstes und des Amtes?

2. Ulrich Valeske, Die Stunde ist da.

Mit dem im Jahre 1922 in Liegnitz geborenen Ulrich Valeske meldet sich ein Vertreter der jungen Generation in der ökumenischen Frage zu Wort. „Die Stunde ist da“, ruft er zwar frei von jedem unerleuchteten Überschwang, aber mit einem von lebendigem Glauben und tiefer Verantwortung getragenen Optimismus den Christen der Gegenwart zu. „Alle Zeichen künden: nun sei es an der Zeit, daß aus der Christenheit die eine Herde unter dem einen Hirten werde“ (62). Ein guter Kenner der einschlägigen Literatur, die in einem sehr willkommenen, 111 Nummern umfassenden Verzeichnisse registriert ist, vereinigt der Verfasser in wechselnder Zitatenfolge die Stimmführer von hüben und drüben zu einem eindrucksvollen Chor, immer straff führend und sauber dirigierend. Keine Schwierigkeit wird überspielt, die Wirklichkeit nüchtern gesehen. Was aber V. in dem Kapitel „Einheit und Wahrheit“ (93 ff) ausführt, kann Mißverständnisse auslösen. Er stellt fest, daß ein nicht geringes Hindernis auf dem Weg zur Einheit darin besteht, daß die Wahrheit durch die geschichtliche Entwicklung „gefärbt“ wurde, daß man die Wahrheit einseitig „verkürzte“, und daß die Wahrheit nicht genügend „gelebtes Leben“ war. Darin findet V. unsere ungeteilte Zustimmung, daß das von den Vätern und Vorvätern überkommene Erbe des Bekenntnisses niemals davon entpflichtet, den historischen Verlauf zu klären und ehrlich die Frage zu beantworten, weshalb die Ahnen in diesem Territorium katholisch geblieben und in jenem protestantisch geworden sind. Aber die Tatsache allein, daß ein Landesherr sein Bekenntnis den Untertanen aufgezwungen hat, schließt nicht notwendig ein, daß es „gefärbt“ worden ist. Auch die reine und unverfälschte Wahrheit kann durch Zwang beigebracht werden.

Die katholische dogmengeschichtliche Forschung ist sich sodann klar darüber, daß es in der theologischen und katechetischen Verkündigung zeitbedingte Standortänderungen und Akzentverschiebungen gibt. Sie weiß, „daß dadurch, daß das kirchliche Lehramt aufstehenden Häresien gegenüber gewisse von diesen Häresien geleugnete Wahrheiten mit besonderem Nachdruck unterstrich, sich das theologische Interesse auf diese Wahrheiten zu verengen und die Harmonie, den organischen Zusammenhang mit den übrigen Wahrheiten des Glaubens zu verletzen oder wenigstens zu schwächen drohte“ (K. Adam a. a. O. 111 f). Sie nimmt sich den außerordentlich gewichtigen Satz Scheebens zur Richtschnur, daß „unbeschadet der wesentlichen Integrität, Kontinuität und Universalität der kirchlichen Überlieferung es immer möglich bleibe, daß zeitweilig ein Teil des Depositums nicht nur nicht im ganzen Körper der Kirche ausdrücklich erkannt und anerkannt werde, sondern auch nicht ausdrücklich und aktuell in hinreichend entschiedener Weise durch die maßgebenden Organe bezeugt sei, ohne daß darum der Faden der Tradition abgebrochen würde“ (Handbuch der kath. Dogmatik 1. Buch n. 312). In diesem Sinn schließt die katholische Theologie grundsätzlich den Fall „einer temporären und partiellen Verdunkelung“ (Scheeben a. a. O. n. 311) und „eines zeitweisen partiellen Rückgangs“ (a. a. O. n. 597) in der kirchlichen Lehrüberlieferung nicht aus. In diesem Sinne räumt sie auch ein, daß „bestimmte Seiten der Wahrheit zugunsten anderer Seiten verkürzt wurden“ (Valeske a. a. O. 96). Mit derselben Entschiedenheit hält sie aber auch daran fest, daß die wahre Kirche Jesu Christi zu allen Zeiten im Vollbesitz des unverfälschten Depositum fidei gewesen sein muß, daß keine Abspaltung sie ärmer an der Wahrheit gemacht hat, und daß darum die konfessionelle Trennung nicht durch die Vermählung des katholischen und protestantischen Christentums in einer „evangelischen Katholizität“ (Heiler; s. Valeskes Zitat a. a. O. 99 f) aufgehoben werden kann. Schließlich wird auch der katholische Theologe auf Valeskes Frage: „Aber ist denn die christliche Wahrheit . . . die Summe etwa aller dogmatischen Formulierungen?“ (102) mit einem lauten Nein antworten. Auch für den katholischen Theologen ist die christliche Wahrheit nicht blutleere Idee und bildloses Wort, sondern leibhaftige Wirklichkeit, und V. kann der Zustimmung auf katholischer Seite sicher sein, wenn er schreibt: „Die Wahrheit ist eine Person: in Christus ist die Fülle der Wahrheit enthalten. — Und auf den einzelnen Christen gesehen ist die Wahrheit gelebtes Leben aus dieser Christuswirklichkeit heraus“ (ebd.). Darum sind auch nach katholischem Verständnis „die Dogmen und kultischen Gebräuche irdene Gefäße (2. Kor. 4, 7), in denen wir diesen Schatz der Wahrheit, der Christuswirklichkeit, der göttlichen Gnadenfülle tragen“ (ebd.). Die dogmatische Formulierung „ist nur der zeitgeschichtlich bedingte, von den kirchlichen Theologen, also von menschlicher Weisheit geschaffene und darum unzulängliche Ausdruck für das, was die Offenbarungswahrheit im letzten meint“ (K. Adam a. a. O. 91). Aber die lehramtliche Formulierung ist unerläßlich. Denn der Herr hat sein Wort nicht dem Zufall, der Willkür und dem Irrtum ausgeliefert, vielmehr hat er seine Jünger zu Zeugen der Wahrheit bestellt, von der er selber Zeugnis abgelegt hat (Mt 28, 18—20; Apg. 1, 8; Joh 18, 37). Es war sein Wille, daß die von ihm berufenen Gesandten sein Evangelium fürderhin verkündeten. Das aber war nur in der geprägten Form des Dogmas und der Liturgie möglich. V. nennt darum sehr mit Recht das Vergleichen dieser Gefäße einen „wichtigen und unumgänglichen Schritt auf dem Weg zum Heiligtum der Una Sancta“ (ebd.). „Wie Christus selbst die menschengewordene Wahrheit und Wirklichkeit ist, bezieht sich auch Seine Offenbarung auf objektive Wirklichkeiten, die unabhängig von allem subjektiven Erlebnis bestehen. Und weil die Wahrheit nur eine sein kann, geht es nicht an, daß die Kirchen konträr widersprechende Glaubensaussagen

machen, obgleich sie sich auf einen und denselben Christus berufen. Insofern ist die Frage nach der Union die Frage nach der Wahrheit" (K. Adam a. a. O. 108).

3. August Rehbach, Katholische und evangelische Glaubenswelt.

In der Überzeugung, daß es nicht nur Lehrunterschiede sind, die das katholische und protestantische Christentum trennen, daß sich vielmehr auch eine „verschiedene Frömmigkeits- und Seelenhaltung“ (9) in den beiden Konfessionen herausgebildet hat, versucht der im 70. Lebensjahr stehende Münchener evangelisch-lutherische Stadtpfarrer August Rehbach die „katholische und evangelische Glaubenswelt“ zu beschreiben, um dann „die Frage der Verständigung“ zu stellen. Der katholische Christ, der die Darstellung seines Bekenntnisses bei Rehbach liest, wird hoch erfreut und erstaunt sein, mit welcher Sachkenntnis und welchem einführenden Verständnis hier ein Nichtkatholik in seine religiöse Welt eingedrungen ist. Wie tief und schön werden z. B. die Heiligenverehrung (21 f), die Sakramentalien (24), das Ordenswesen (25 f) begriffen! Daran wird auch dadurch nichts geändert, daß mehr als eine Korrektur — der Verfasser bittet eingangs selber in vornehmer Bescheidenheit darum — angebracht werden muß. So unterscheidet sich nach katholischer Auffassung der Apostolat vom Episkopat nicht allein dadurch, daß seine Inhaber den Auferstandenen persönlich gesehen haben (14). Die katholische Lehre fordert bei dem Empfang des Bußsakramentes die Einzelanklage in der Überzeugung, daß sie in den Worten der Einsetzung vom Herrn selber geboten ist (20 f). Ihren „Höhepunkt“ hat die hl. Messe in der hl. Wandlung, in der sich das hl. Opfer vollzieht (23). Wenn R., das protestantische Glaubensbild zeichnend, hervorhebt: „Der Glaube der evangelischen Kirche ist Christusglaube und will nichts anderes sein“ (29), so trifft das nicht weniger für die katholische Kirche zu, und hinter der Beteuerung: „Der evangelische Christ weiß: Christus hat meine Schuld auf sich genommen und mir dafür seine Gerechtigkeit geschenkt, ein seliger Tausch“, braucht sicher nicht die am Fest der Beschneidung des Herrn im kirchlichen Stundengebet mehrmals wiederholte Antiphon zurückzustehen: „O admirabile commercium: Creator generis humani, animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est; et procedens homo sine semine, largitus est nobis suam Deitatem.“ Wie man die Dinge allzusehr durch die Feststellung vereinfacht, daß der katholische Frömmigkeitsweg von der Kirche zu Christus und der evangelische von Christus zur Kirche führe (28), so geht es auch nicht an, das Sakrament als den „katholischen Weg“ zu bezeichnen und die Christusbegegnung im Wort für die evangelische Kirche zu reklamieren (33 ff). Seit dem Ende des Mittelalters hat die Schriftlesung im katholischen Raum nicht immer und überall die Pflege und Verbreitung gefunden, die ihr gebührt. Das ist zu bedauern. Aber die katholische Kirche hat dem Wort Gottes in ihrer Meßopfer-, Sakraments- und Gebetsliturgie (man nehme einmal das Brevier zur Hand) wahrlich eine zentrale Stellung eingeräumt. Auch die katholische Kirche weiß um die „sakramentale Bedeutung“ des Bibelwortes, wenn sie nach der mit aller Feierlichkeit vollzogenen Verlesung des Evangeliums in der Vormesse bekent: *Per evangelica dicta, deleantur nostra delicta*, und wenn sie im Stundengebet bittet: *Evangelica lectio sit nobis salus et protectio!* Und nicht nur „der evangelische Christ will im Gottesdienst die frohe Botschaft hören und das biblische Wort ausgelegt und angewandt bekommen auf sein Leben“ (36), der katholische Christ will es ebenso, und seine Kirche tut es. Sie tut es nicht bloß in einer „unverständlichen Sprache“, sondern jeder Katholik hört an allen Sonn- und Festtagen das Tagesevangelium in der Muttersprache, und auch die Verordnung des Konzils von Trient über die Verkündigung des Wortes Gottes, wie sie das

kanonische Gesetzbuch von neuem einschärft, wird gewissenhaft befolgt (Sess. XXIV cap. 4; CIC can. 1344 § 1). Was die private Schriftlesung anlangt, so ist die katholische Bibelbewegung in Erfüllung des dringenden Wunsches der Päpste und Bischöfe nach Kräften bemüht, das in der Vergangenheit Versäumte nachzuholen. (Das von Peter Ketter bearbeitete, im Kepplerhaus-Verlag, Stuttgart erschienene Neue Testament hat nunmehr eine Auflagehöhe von einer Million erreicht.) Unseres Erachtens sind auch die Aussagen mit Verallgemeinerungen belastet, die R. über katholische und protestantische Kirchenzucht und Frömmigkeitshaltung macht (43 ff). Wenn es da heißt: „Überhaupt, Wahrhaftigkeit und Echtheit in allen Äußerungen religiösen Lebens, das ist dem evangelischen Christen oberstes Gebot“ (44), dann ist das ganz gewiß nicht mit pharisäischer Selbstgerechtigkeit auf die Katholiken von oben herab gesagt, kann aber so aufgefaßt werden, zumal in dem Zusammenhang, in dem es steht. Es liegt uns fern, die Augen zu verschließen vor dem Gewohnheitsmäßigen und der Gedankenlosigkeit, die uns bisweilen im katholischen Frömmigkeitsleben begegnen, und die sich in bestimmte Übungen besonders leicht einschleichen. Wir denken auch nicht daran, die Innerlichkeit und den Ernst protestantischen Betens zu schmälern. Auch rechten wir nicht mit R. darüber, ob „die evangelische Grundhaltung im Gottesdienst einen mehr männlichen, die katholische dagegen einen mehr weiblichen Charakter hat“ (45.), und ob „die oft an das Süßliche streifende Gefühllichkeit, wie man sie nicht selten in den volkstümlichen katholischen Gebetbüchern findet, der evangelischen Gebetsliteratur fremd ist“ (ebd.). Wir wollen ihm auch nicht zürnen wegen folgender Sätze, weil sie unmittelbar aus der protestantischen Rechtfertigungslehre heraus niedergeschrieben sind: „Am entscheidendsten ist jedoch dies, daß der evangelische Christ nie in Versuchung sein wird, das fromme Werk deswegen zu tun, um sich ein Verdienst zu erwerben . . . Das bewahrt die evangelische Frömmigkeit vor aller Verkrampfung und allem übersteigerten Wesen, das mit einer Häufung von frommen Werken sich Stufen in den Himmel bauen möchte. Es hält von ihm fern alles Schielen nach Lohn . . . Die Gnade Gottes, in der der Glaubende ruht, ist ihm mehr als alle einzelnen „Gnaden“, wie sie an Wallfahrtsorte und Ablässe, Skapuliere und allerlei Weihungen und Segnungen geknüpft sein mögen. Frei von aller Ängstlichkeit gesetzlichen Wesens und von dem Bedürfnis, sich gängeln zu lassen durch fremde Führung geht er getrost seinen Weg“ (45 f). Wir bedauern nur, daß selbst R. die Frömmigkeit des evangelischen Christentums nicht darzustellen vermochte ohne einen immanenten Protest gegen die Religiosität des Katholiken, wie er sie sieht. Methodisch richtig vorgehend prüft R. die Möglichkeit einer konfessionellen Verständigung erst, nachdem er durch die Skizzierung des katholischen und evangelischen Glaubensbildes die Voraussetzung dafür geschaffen hat. Mit ebenso großer Unparteilichkeit wie Aufgeschlossenheit ist er bemüht, das Gemeinsame herauszustellen und das Trennende nicht zu verschleiern. Dabei kommt er zu dem durch die Erfahrung allseits bestätigten Ergebnis, daß im Grunde das Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten sich immer wieder an zwei Punkten festfährt: an der „Zentralbotschaft der Reformation“, d. i. die Botschaft von der Rechtfertigung, und an der kirchlichen Lehr- und Leitungshierarchie (67 ff). R. gesteht, daß gegen die Auffassung des Verdienstbegriffes, die das Tridentinum vertritt, und die uns im liturgischen Beten der Kirche an vielen Stellen begegnet, „vom Evangelium her kaum etwas eingewendet werden könne.“ „Und doch zeige die Praxis der katholischen Kirche, daß diese Auffassung nicht durchzudringen vermochte, denn das Verständnis des Ausdruckes „Verdienst“ richte sich im Volke nicht nach der theologischen Interpretation, sondern nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, und nach diesem Sprachgebrauch handele es sich eben bei einem Verdienst um eine Leistung, die einen wohlberechtigten Anspruch

auf eine Gegenleistung in sich schließe" (55 f). Mir scheint, daß R. von seiner protestantischen Sicht und Vergangenheit her den „Lohngedanken“ in der katholischen Volksmoral erheblich überschätzt. Auch dem Katholiken wird am Sonntag Septuagesima in der Homilie über das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg gesagt, daß wir keine Ansprüche an Gott haben, der uns den „Taglohn“ nach freiem Ermessen auszahlt. Auch das katholische Volk singt:

„Dich, mein Gott, ich lieb' von Herzen,
Nicht aus Wunsch nach Seligkeit,
Nicht aus Furcht vor Höllenschmerzen,
Noch weil es mir Nutzen beut!“

(Gesang- und Gebetbuch für die Diözese Trier, Nr. 190).

Und in der achten Strophe des Einheitsliedes „Ich will dich lieben, meine Stärke“ heißt es:

„Ich will dich lieben meine Krone,
Ich will dich lieben, meinen Gott,
Ich will dich lieben ohne Lohne
Auch in der allergrößten Not.“

(A. a. O. Nr. 191.)

So zweckhaft, wie R. es sich vorstellt, handelt der katholische Christ nicht. Andererseits ist dem Katholiken der Verdienstgedanke nicht fremd, weil er der Schrift nicht fremd ist. (Das Konzil von Trient zitiert in Cap. 16: De fructu iustificationis, hoc est, de merito bonorum operum, deque ipsius meriti ratione, 1. Kor. 15, 58; Hebr. 6, 10; 10, 35; 2. Tim. 4, 7 f; Joh. 4, 13 f; Mt. 10, 42; 2. Kor. 4, 17. S. Denz. 809 f). Zwar gebraucht die Bibel den Ausdruck „Verdienst“ nicht, aber sie meint in der Sache dasselbe, wenn sie von Lohn, Vergeltung, Erbe, Siegespreis, Krone, Kranz spricht. Der Himmel ist nach biblischem Verständnis „Gnade und Lohn“. Eine ebenso treffliche wie umfassende Begründung dieses Satzes bietet neuestens Michael Schmaus in seinem Werk „Von den letzten Dingen“, Münster 1948, 590 ff. Mit Recht hebt er in der Literaturangabe als „besonders aufschlußreich und materialreich“ den Artikel „misthos“ von Herbert Preisker im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament IV, 699—736 hervor. (A. a. O. 591, Anm. 116.) Wiewohl Preiskers Ergebnis keineswegs zur vollen Deckung mit der Lehre der Kirche gebracht werden kann, wird sie zweifellos von ihm sehr ernst genommen und damit die Möglichkeit zu einer ersprießlichen Auseinandersetzung mit der katholischen Theologie offengehalten. Der gläubige Katholik erhofft das endliche und das ewige Wohlgefallen Gottes, aber er erhofft es nicht um seiner, sondern um der Verdienste Jesu Christi willen. Zu den vertrautesten Gebeten gehört für ihn die Erweckung der Tugend der Hoffnung: „O mein Gott und Herr, ich hoffe um der Verdienste Jesu Christi willen die Verzeihung meiner Sünden, deine Gnade und die ewige Seligkeit.“ (Möge der neue Katechismus wieder die unverkürzte Formel haben.) Die Worte lassen stark an die Stelle in der Apologia Confessionis (Augustanae) Art. IV (II.) denken: „Der Glaube . . . ist das gewisse, starke Vertrauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen die Zusage Gottes für gewiß und wahr halte, durch welche mir angeboten wird, ohne mein Verdienst Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil durch den Mittler Christum.“ (Johann Tobias Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1928¹², 95.) Mit dem Gesagten soll nicht in Abrede gestellt werden, daß zu Luthers Zeit der Werkfrömmigkeit in der katholischen Praxis und Predigt eine Bedeutung zugemessen wurde, die der alten Kirche unbekannt war. Auch zwang Luthers Sola-fides-Lehre die nachtridentinische Theologie und Verkündigung dazu, den Verdienstwert der guten Werke zu verteidigen und nachdrücklich zu betonen. Diese apologetische Notwendigkeit macht eine gewisse Verschiebung der Ge-

wichte nach der Seite des opus operantis verständlich, die aber durch die innerkirchlichen Besinnungen und Bewegungen der letzten Jahrzehnte wieder in das rechte Verhältnis gebracht worden ist. Im übrigen kann für die Beurteilung der katholischen Lehre von Werk und Verdienst nur entscheidend sein, ob gegen sie „vom Evangelium her etwas eingewendet werden kann“ oder nicht; nicht aber, ob sie vorübergehend in größerem Umfang von den Menschen mißdeutet und mißbraucht worden ist, wie denn niemals die Gültigkeit eines Wertes abhängig gemacht werden darf von dem Maß seiner Verwirklichung. Und selbst über die „spätgotische Volksreligiosität“ schreibt ein so ausgezeichnete Kenner wie der Protestant Willy Andreas (Deutschland vor der Reformation, Stuttgart-Berlin 1932, 210 f.): „In ihr liegen Geistigkeit und Grobkörnigkeit, Inbrunst und Verflachung dicht nebeneinander; reinste Antriebe mischen sich mit trübsten Beisätzen, das Heiligste mit dem Alltäglichen.“ Hat nicht die spätmittelalterliche Frömmigkeit der Welt die übergeschichtliche und überkonfessionelle „Imitatio Christi“ als kostbarstes Vermächtnis hinterlassen? Jene „Imitatio Christi“, in deren 3. Buch ein eigenes Kapitel (40) darüber handelt: „Quod homo nihil boni ex se habet et de nullo gloriari potest.“ Eine besondere Prärogative des Protestantismus ist für R. „die volle Freiheit der theologischen Forschung, die keinen Widerruf zuläßt“ (49; vgl. 20). Beruht dieser angebliche Vorzug nicht aber auf dem „individualistischen Gepräge des evangelischen Christentums“, dessen Ausmaß R. offen als „Mangel“ bezeichnet (47)? Hat nicht in unheilvoller Wechselwirkung gerade eine bekenntnisunabhängige Theologie den Individualismus im Luthertum am stärksten und unglücklichsten vorwärtsgetrieben? Auch ist nicht abzusehen, wie das von R. gepriesene Idealbild der theologischen Lehrfreiheit in Übereinstimmung gebracht werden kann mit Punkt 1 des ersten Artikels der Verfassung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) vom 8. Juli 1948, der lautet: „Die Grundlage der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments gegeben und in den Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche vornehmlich in der ungeänderten Augsburgischen Konfession von 1530 und im Kleinen Katechismus Martin Luthers bezeugt ist“. (Vgl. auch Art. 1, 2.) Was die katholische Hierarchie anlangt, erklärt R.: „Es gibt heute wohl evangelische Christen, die sich nicht verschließen gegen die Erkenntnis, daß die katholische Auffassung von der Kirche zurückgeht bis auf die Anfangszeiten des Christentums und sich schon bei Männern findet, die mit den Aposteln noch im persönlichen Verkehr gestanden und von ihrem Geist unmittelbar beeinflusst waren“ (68). Es ist für ihn „eine Tatsache, daß Petrus im Apostelkreis die Führung gehabt, und daß sie ihm vom Herrn selbst übertragen worden ist“ (61). Sogar die Momente, die Ethelbert Stauffer (Die Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1947³, 17 f) zugunsten der Sukzessionsgedankens geltend macht, führt er an, um allerdings ebenso wie Stauffer einen Jurisdiktionsprimat des Petrus, „wie er sich später in der Kirche herausgebildet habe“, zu negieren (61 f). Die Gründe, weshalb der Protestant trotzdem nur sehr schwer Verständnis für die Papstidee aufbringe, sieht er darin, daß sich mit dem Papsttum ein kurialistisches System entwickelt habe, „gegen das alle nichtrömischen Christen eine unüberwindliche und nur zu berechnete Abneigung haben“ (68), daß ferner die Versöhnung mit dem Primatgedanken durch das Infallibilitätsdogma erschwert worden sei, und daß schließlich der Zeitraum von 400 Jahren eine nicht leicht zu überwindende „Fremdheit“ zwischen Protestantismus und Papsttum gelegt habe (68 f). Bei aller Würdigung derartiger Imponderabilien im protestantischen Denken bleibt auch für die Frage des Primates bestehen, daß das Ja oder Nein lediglich davon abhängig gemacht werden darf, ob vom „Evangelium her etwas eingewendet werden kann“ oder nicht.

4. Richard Baumann, Herr, bist Du es?

Mitten hinein in diese qualvoll-erregende Entscheidung weiß sich Richard Baumann, evangelischer Pfarrer in Möttlingen (bei Nördlingen), gestellt. „Herr, bist du es?“ ruft er mit Petrus dem über das Meer wandelnden Meister zu. Ist der römische Papst der Stellvertreter des Herrn oder ein „satanisches Gespenst“? Ist das Papsttum von Christus oder vom Teufel gestiftet? Das ist die Frage. Die Antwort gibt die Schrift, kann nur die Schrift geben. Sie steht Mt. 16, 13–20, und B. erklärt sie nach katholischem Verständnis. Und „wem die Heilige Schrift aufgegangen ist über Christi Reichswillen mit Petrus, der hat gleichzeitig erkannt, daß der Nachfolger Petri in Rom damit gemeint ist“ (10). Gegen diese Erkenntnis vermögen weder der scharfe Tadel des Heilandes Mk. 8, 31–33 (vgl. Mt. 16, 21–23) etwas, noch die Sünden des Petrus und seiner Nachfolger. „Wenn die dreifache Verleugnung des Simons das göttlich geoffenbarte Amt nicht aufhob, so haben es auch die Tatverleugnungen einzelner mittelalterlicher Päpste nicht aufgehoben“ (7). Der Papst ist nicht wider das Evangelium. Ist man aber „von der Wahrheit des Christusbekenntnisses zum Petrus überzeugt“, wird das Gebet des Herrn für seinen Erstapostel (Lk. 22, 31f) ernst genommen, dann wird man auch in den Dingen, die der Kontroverse unterliegen, bei Petrus die Wahrheit erfragen. „Petrus aber ehrt Maria, die Mutter Gottes des Erlösers, in dem Sinne, wie im Evangelium steht . . . (Lk. 1, 48; Joh. 19, 27) . . . Petrus ehrt nach dem Evangelium die Heiligen . . . (vgl. z. B. Offenbg. 2, 10; Matth. 19, 28; II. Petr. 1, 4; Joh. 17, 23; Mose 3, 14) . . . Petrus ehrt, wie auch Luther noch in der Abwehr gegen die Reformierten, das Evangelium, da Christus spricht: „Siehe, das ist mein Leib“ . . . Petrus ehrt das Wort des Evangeliums: „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten (Joh. 20, 23) . . .“ Petrus ehrt das Wort des Evangeliums, da der Herr spricht: „Ohne mich könnt ihr nichts tun“, und „der Heilige Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren und euch erinnern alles des, das ich euch gesagt habe“ (Joh. 15, 5; 14, 26) (12 f). Solche Einsicht kann nur durch das Bekenntnis besiegelt werden: „Das Volk der Reformation und Kirchenrevolution vermag, wenn es überhaupt noch ein Haus baut auf Erden, es nur auf den Felsen zu bauen, dahin wir uns mit Gottes Gnade erheben aus großem Fall“ (vgl. Matth. 7, 24–27 und wiederum 16, 18) (16).

5. Karl Adam, Una Sancta in katholischer Sicht.

Mit derselben Folgerichtigkeit, mit welcher der Protestant Richard Baumann seine Überlegungen in diesem Fundamentalsatz beschließt, geht der Katholik Karl Adam bei der Prüfung der Frage: „Wie ist die kirchliche Einheit zu verwirklichen“, von ihm aus. Denn „tatsächlich kann von einer Einheit der Kirche im Vollsinn nur gesprochen werden, wenn sie auf einem Felsen aufruht und nur einem Hirten untersteht. Dieser Fels und dieser eine Hirt kann im Licht der abendländischen Kirchenentwicklung nur der Bischof von Rom sein, dessen Lehrstuhl schon in der frühchristlichen Zeit als cathedra Petri angesprochen wurde. Auch anerkannt protestantische Kirchenhistoriker, wie z. B. Salin und Caspar [nicht Kaspar!], wollen nicht leugnen, daß, wenn nicht die Primatslehre, doch der Primatsglaube bis in die älteste kontrollierbare christliche Zeit zurückreicht“ (K. Adam a. a. O. 89). Darum würde die römisch-katholische Kirche „ihr eigenstes teuerstes Bewußtsein, die Kirche Christi zu sein, verleugnen und verraten, wenn sie auch nur mit der Möglichkeit rechnete, daß sich die endgültige Vereinigung der Christenheit anders als in ihr und durch sie vollziehen könnte. Für sie gibt es nur eine wahrhafte Union, die Vereinigung mit ihr“ (105). Manchem

Ohr mag das eine harte Rede sein. Aber härter noch ist die Sprache Karl Barths in seinem Brief an den französischen Jesuitenpater Jean Daniélou: „Sie wissen so gut wie ich . . . , daß Ihre Kirche sich Amsterdam [der Weltkirchenkonferenz von 1948] gegenüber notwendig fernhalten mußte. Sie kann sich doch nicht mit anderen „Kirchen“ an einen Tisch setzen, um die Frage nach der Einheit in Jesus Christus auf gleichem Fuß . . . mit ihnen in Beratung zu ziehen. Sie kann doch nicht zugeben, daß die Frage nach dieser Einheit nicht schon beantwortet, und zwar sehr einfach durch ihre eigene Existenz beantwortet sei. Sie kann uns anderen doch endlich und zuletzt nichts anderes zu bieten und mitzutellen haben als die Einladung . . . , uns dem römischen Stuhl zu unterwerfen.“ (Der Überblick 46 [1948], 13). Wir beklagen solche Worte nicht, wenn es um die Wahrheit geht. Denn die Wahrheit ist unerbittlich. Das gilt für die Wahrheit, zu der die Vernunft Zugang hat, und das gilt in einem noch weit höheren Maß von der Wahrheit des Glaubens. Die Wahrheit scheidet. Sie legt die Gegensätze bloß. Darum besteht dort, wo die Einheit gesucht wird, stets die Gefahr, der Wahrheit nicht auf den Grund zu gehen, ihr auszuweichen, oder sie gar zu verwischen. Man beginnt mit dem gemeinsamen Gottesdienst und denkt nicht daran, daß „die Liturgie gebetetes Dogma ist“ (K. Adam). Auch die *Una Sancta* kann nur auf dem Felsen der Wahrheit erbaut werden, nicht auf den Klüften des Irrtums. Der Dienst an der Wahrheit ist Dienst an der Wiedervereinigung. Je verantwortlicher die Christen sich diesem Dienst unterziehen, desto stärker wird sich die zusammenführende Kraft der Wahrheit erweisen. Denn das ist die Eigenart der Wahrheit, daß sie trennt und verbindet. Die Wahrheit eint, weil sie kein Zerrbild der Geschichte, des Inhaltes und der Bekenner der Gegenlehre duldet; sie ist absolut ehrlich in eigener Sache; sie hat ein ungetrübtes Auge für das Gemeinsame. Karl Adams drei Vorträge sind dafür ein einziger Beweis. Mit unbedingter Wahrhaftigkeit legt er zuerst in einem an Karl Bihlmeyer, Kirchengeschichte, und Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland, orientierten Überblick „die Wurzeln der Reformation“ frei. Diese Wurzeln reichen tief in das Mittelalter hinein. Man muß sie kennen, wenn man „Luthers Abkehr von der Kirche“ verstehen und die Möglichkeit einer Wiedervereinigung prüfen will. Diese beiden Aufgaben stellt sich A. in seinem zweiten Vortrag. Sowohl Luthers seelische Not — „Luthers Angst ist unser aller Angst, die Sündenangst der in die erbsündlichen Folgen verstrickten Menschennatur“ (57) — als auch seine Lehre „bieten Ansätze genug, um sich mit dem katholischen Christentum zu verständigen“ (58). Das unverfälschte Luthertum anerkennt erstens ebenso wie die katholische Kirche die Bindung an eine überpersönliche Lehrautorität (60 f). Beide Konfessionen verehren zweitens die Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments — abgesehen von einigen Differenzen — als Offenbarungswort. Drittens: Selbst die Grunddogmen sind gemeinsamer, von allen nichtchristlichen Religionen trennender Besitz (64 ff). Luther hat unter den ersten Teil der von ihm wahrlich nicht in versöhnlichem Geist verfaßten Schmalkaldischen Artikel geschrieben: „Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen dieselbigen bekennen. Darum nicht vonnöthen jetzt davon weiter zu handeln.“ Dieser erste Teil aber „ist von den hohen Artikeln der göttlichen Majestät“, von dem Geheimnis des dreieinigen Gottes, der Menschwerdung Jesu Christi aus Maria der Jungfrau, von dem Tod und der Herrlichkeit des Herrn, von den letzten Dingen „wie der Aposteln, item S. Athanasii Symbolum und der gemeine Kinderkatechismus lehret“ (J. T. Müller a. a. O. 299). Nach gewissenhafter und vorurteilsfreier Untersuchung kommt A. zu dem bedeutsamen Urteil: „Luther dachte auf weite Strecken hin noch katholisch“ (74). Darum „muß von Luther aus die Brücke geschlagen werden, welche über die Kluft zwischen den christlichen Bekenntnissen führt“ (77). Diese Kluft ist von den Theologen auf beiden Seiten erbrei-

tert und verfestigt worden. Die „Entkatholisierung“ des Protestantismus wurde vor allem von den orthodoxen Theologen, namentlich denen des 16. und 17. Jahrhunderts betrieben, während andererseits die katholische Theologie in ihrer Systematik und Methode weitgehend von der Abwehr gegen die Angriffe Luthers bestimmt und geprägt wurde. Adam beschließt den zweiten Vortrag mit einer von feinstem historischen und psychologischen Einfühlungsvermögen zeugenden Stellungnahme zu dem „größten Hindernis gegen eine Einigung der deutschen Christenheit“ (78), dem Papsttum. Denn, „in dieser Frage ist nicht nur unser Geist, sondern auch unser Blut mit aufgerufen“ (ebd.). Aber selbst in dieser Frage gibt es kein „unmöglich“, wofür sie frei von der hypothekarischen Belastung durch die Geschichte „nur im Licht der Offenbarung entschieden wird“ (83). Wie aber ist in concreto die kirchliche Einheit zu verwirklichen? In seinem dritten Vortrag unternimmt es A., auf diese Frage zu antworten, und zwar aus dogmatischer Sicht heraus. Hier tritt zutage, was der Theologe der Praxis zu geben hat. Ohne theologische Wegweisung ist jede ökumenische Arbeit vertan, oder gar mehr als vertan. Freilich kann nur eine wahrhaft ganzheitliche Theologie bei diesem schwierigen Bemühen helfen, eine Theologie, der ihre innere Katholizität jeden Augenblick gegenwärtig ist. Sie muß katholisch sein „im alten, klassischen Sinn des Wortes“ (112). In ihren besten Vertretern ist sie es seit den Tagen eines Justin und Augustinus gewesen. Katholische Theologie verlagert ihr Interesse nicht einseitig auf einzelne Wahrheiten, die das kirchliche Lehramt in der Abwehr der Häresie entschiedener hervorgehoben hat. Katholische Theologie hat auch Raum für die Wahrheitselemente im Lehrgebäude der Gegner. Katholische Theologie schöpft aus dem Vollgehalt der göttlichen Offenbarung und lehnt sich nicht beständig an den Gegensatz zu der Irrlehre an (111 ff.). Von einem derart katholisch-theologischen Denken sind die drei Grundsätze eingegeben, von denen nach A. alle Einigungsbestrebungen auszugehen haben (114 ff.). Der erste, der in der Vergangenheit bereits von dem Apostel des Uniongedankens, Arnold Rademacher, allen anderen vorangestellt wurde, lautet: „Ernstnehmen des eigenen Bekenntnisses“ (114). Der zweite heißt: „Unsere Einigungsbestrebung muß eine religiöse Bewegung sein“ (117). Denn sie ist Sache Gottes. Darum muß am Anfang, in der Mitte und am Ende das Gebet stehen. (Darüber, wie das in der Seelsorge geschehen kann, ist einiges in dieser Zeitschrift 52 [1941], 81 gesagt worden.) Der dritte Grundsatz fordert die Überwindung der Fremdheit zwischen katholischen und evangelischen Christen. Das besagt nicht Kompromiß in Fragen, in denen es kein Kompromiß geben darf, das besagt aber sehr wohl endgültiges Schlußmachen mit aller Gehässigkeit, Gereiztheit, Geschichtsfälschung, Verallgemeinerung — und Unkenntnis¹. Mit

¹ Bei dieser Gelegenheit darf ein konkretes Anliegen des wissenschaftlichen Katholizismus vorgetragen werden. Wir halten dafür, daß es an der Zeit sei, die von Carl Mirbt, weil Professor der Kirchengeschichte an der Universität Göttingen, besorgte Ausgabe der „Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus“, Tübingen 1924, einer Revision zu unterziehen, und zwar sowohl um einer objektiven Urteilsbildung als auch um der konfessionellen Verständigung willen. Die editorische Qualität des für den Theologen, Historiker und Juristen unentbehrlichen Werkes ist über jede Kritik erhaben. Um so mehr bleibt es zu bedauern, daß die auf den Jesuitenorden sich beziehenden Dokumente (Nr. 430—436; 516; 742—745) in ihrer einseitigen und fragmentarischen Zusammenstellung in jeder Weise geeignet sind, das Zerrbild, das eine vergiftete Geschichtsforschung von dieser Institution und seiner Morallehre geschaffen hat, zu konservieren. Auch als objektive „Einführung in die Geschichte der katholischen Frömmigkeit“ (Vorwort) kommt das Buch trotz dankenswerter Auszüge aus den Bestimmungen des CIC über die Sakramente, die heiligen Orte und Zeiten und den Gottesdienst (Nr. 693—712) nicht in Frage.

einem ebenso verständnisvollen wie freimütigen Wort an die protestantischen Brüder beendet A. seine nach Inhalt und Sprache meisterhaften Ausführungen. In Sachen des Glaubens gibt es für die katholische Kirche kein Sowohl — Als auch, sondern nur ein klares Entweder — Oder. Die Wahrheit, die Gott geoffenbart, kann die Kirche nicht aufheben. Aber darum braucht niemand, der zur katholischen Kirche kommt, zu fürchten, er müsse etwas von dem Reichtum des göttlichen Glaubens und der göttlichen Liebe preisgeben. „Von katholischen Standpunkt aus ist es unmöglich, daß ein echtes religiöses Erlebnis jemals aus dem Raum der Kirche verwiesen werde“ (128 f.). Denn es gehört wesentlich zur inneren Katholizität der Kirche, daß in ihr alle religiöse Wahrheit und jeder religiöse Wert Heimstatt haben. In dem, was der Herr gelehrt und geboten hat, kennt seine Kirche keine Zugeständnisse, aber da, wo sie aus eigener Machtvollkommenheit ihre Gesetze gibt, hat sie stets Entgegenkommen und Weitherzigkeit bewiesen. Man darf auf Grund kirchengeschichtlicher Parallelen mit A. der zuversichtlichen Meinung sein, daß im Falle korporativer Konversionen die Kurie in der Frage des Zölibatgesetzes, der besonderen religiösen Anliegen des Protestantismus, des Kirchenliedes und der Kirchensprache sowie hinsichtlich des Ritus und einzelner Frömmigkeitsübungen keine begründete Bitte abschlagen wird, nicht, weil sie sich einer vorteilhaften Situation, wie man es ihr vorgeworfen hat, berechnend anpaßt, sondern weil sie Wesentliches und Unwesentliches, ewig Gültiges und geschichtlich Gewordenes zu scheiden vermag.

„Gibt es für uns zunächst keine Einheit im Glauben, so doch eine Einheit in der Liebe“ (142). Kein Satz in dem Büchlein des Tübinger Theologen ist tröstlicher — und verpflichtender als dieser. Wer immer den Namen eines Christen für sich in Anspruch nimmt, weiß sich auf diesen Satz durch den Herrn selber festgelegt, der gesprochen hat: „Daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe zu einander habt.“ (Joh. 13, 35.) Die

Während es über vier und eine halbe Seite „Gebete und gute Werke der Frömmigkeit und Liebe, die mit Ablässen bereichert sind“, und „Andachtsgegenstände, Orte und Zeiten, an welche Ablässe geknüpft sind“, aufzählt (Nr. 730 f.), sucht man auch nur eine Zeile aus dem Missale vergebens. Nicht ohne Hinweis auf die für alle in den höheren Weihen stehenden Kleriker geltende kirchenrechtliche Verpflichtung zum Breviergebet, bringt Beilage XI (Nr. 751—759) „aus dem Breviarium Romanum“ nachstehende, der zweiten Nocturn entnommene Exzerpte, und nur sie: „Raben nähren den hl. Paulus von Theben und Löwen graben ihm das Grab. Der hl. Raimund von Pennaforte wandelt über das Meer. Der römische Bischof Marcellin, Apostat und Märtyrer. Johannes von Nepomuk, der Märtyrer des Beichtgeheimnisses. Die Absetzung Heinrichs IV. und die Lösung des Untertaneneides durch Gregor VII. Das von Liebe glühende Herz des Philipp Neri sprengte die Rippen. Die Virginität des Aloysius v. Gonzaga, der nicht einmal seine Mutter ansah. Der hl. Nikolaus, B. v. Myra in Lycien, fastete schon als Säugling. Die hl. Maria Magdalena von Pazzi lindert das Feuer göttlicher Liebe in ihrer Brust durch Aufschütten kalten Wassers; ihr Leichnam ist unverweslich.“ Die katholische Liturgiewissenschaft verkennt durchaus nicht die Dringlichkeit einer Brevierreform. Aber sie erhebt energisch Einspruch, wenn das Gebetbuch der Kirche, das auch mehr als einem evangelischen Christen teuer ist, in einem Quellenwerk von Rang durch eine derart tendenziöse Zitation bis zur Unkenntlichkeit entstellt wird. Ganz allgemein ist festzustellen: Von der innern und äußern Weite des Katholizismus ist in dieser Dokumentensammlung kaum etwas zu spüren. Vielmehr hinterläßt sie den Eindruck, daß sein Geist eng, inquisitorisch, opportunistisch und machtgierig sei. (Leos XIII. Enzyklika „Rerum novarum“ wird mit keinem Wort erwähnt, dafür liest man aber unter Nr. 630 das Exkommunikationsschreiben an den jansenistischen Erzbischof von Utrecht.) Das Buch, die Forschung und die Versöhnung der Christen können nur gewinnen, wenn bei einer sehr zu wünschenden Neuauf-
lage auch katholische Kirchenhistoriker gehört werden.

bloße Duldung genügt nicht. Nur „wenn einer des andern Lasten trägt, wird das Gesetz Christi erfüllt“ (Gal. 6, 2), wenn man einander hilft, einander in Schutz nimmt, miteinander wetteifert in der Verwirklichung des Reiches Gottes, füreinander betet und opfert. Wo Christen in der Liebe des Meisters ein Herz und eine Seele geworden, wird ihre Front sich schließen wider die Mächte der Finsternis, und die Verchristlichung des öffentlichen Lebens wird zum gemeinsamen und ungeteilten Anliegen werden. Und am Ende mag durch die Gnade von oben das Wort seine Erfüllung finden: „Wie der Glaube zur Liebe führt, so auch die Liebe zum Glauben“ (142). Die Königin im Reiche der christlichen Liebe aber ist die Frau. Warum sie wohl bislang in der Frage der Una Sancta geschwiegen hat, in einer Frage, die ihrem Wesen zutiefst gemäß ist? Männer streiten und schlagen Wunden. Die Frau versöhnt, heilt und mahnt zum Frieden. Noch warten wir im Ringen um die Einheit der Christen auf das Wort der Siegelbewahrerin der Liebe.

6. Joseph Lortz, Die Reformation als religiöses Anliegen heute.

Zum heiligen Dienst an der Wiedervereinigung der Christen im Glauben sind vor allem die Deutschen verpflichtet und berufen. Denn Deutschland ist das Mutterland der Reformation, und seine geographische Mittellage ist zugleich eine konfessionelle. Durch Abstammung und Lebensarbeit mit den Deutschen aufs engste verbunden, hat kein anderer in den letzten zehn Jahren ihnen ihre in der Gemeinsamkeit des Christusglaubens, der Geschichte und der Schuld begründete ökumenische Verantwortung so eindringlich zum Bewußtsein gebracht wie Joseph Lortz. Sein Name ist jenseits der katholischen Grenze nicht weniger bekannt als diesseits. Seine zweibändige Geschichte der Reformation in Deutschland, deren allseits erwartete Neuauflage soeben erschienen ist, steht so gut in der Bibliothek des protestantischen Theologen wie in der des katholischen. Zu seinen Vorträgen, die er quer durch Deutschland gehalten hat, strömten katholische und evangelische Christen. Bischöfe und Superintendenten saßen zu seinen Füßen. Seit den unfruchtbaren öffentlichen Glaubensdisputationen der Reformationszeit ist derartiges nicht mehr erhört worden. Wie war das möglich? Weil hier ein Priester und Historiker das Wort zu einem Anliegen ergriff, der restlos Ernst macht mit dem, was Kardinal Suhard „vertikale Katholizität“ nennt. Diese wahrhaft „ökumenische“ Grundhaltung manifestiert sich in dem anbetenden Schweigen des Geistes vor den unerforschlichen Geheimnissen und Ratschlüssen des göttlichen Herrn der Geschichte, in der unbedingten Ehrfurcht, mit der L. den Menschen, Meinungen und Geschehnissen begegnet, in einer möglichst vollkommenen Ganzheitsbetrachtung der komplexen geschichtlichen Wirklichkeit und ihrer Dynamik, in dem demütigen und schonungslosen Eingeständnis der Sünden, des Versagens und der Unzulänglichkeiten im eigenen Lager, in der Anerkennung aller echten Werte mit der „Freiheit der Kinder Gottes“. (Die Jugend, deren seelische Sehkraft in den verflorenen Jahren durch eine simplifizierte und reduzierte Darstellung der Vergangenheit größten Schaden gelitten hat, zu einer solchen Einstellung zu erziehen, bedeutet für den Geschichtsschreiber und den Geschichtslehrer schwerste und schönste Aufgabe).

Wer die Vorträge von L. über „die Reformation als religiöses Anliegen heute“ hören durfte, wird dankbar sein, sie nunmehr in der Buchausgabe nachlesen zu können. Aber noch mehr wird sich der darüber freuen, dem es nicht vergönnt war, ihnen zu lauschen. Daß gedruckte Vorträge gewisse Wiederholungen und Breiten aufweisen, liegt in der Natur der Sache. Dafür wird aber der Leser unmittelbar zur persönlichen Stellungnahme aufgerufen. L. will nicht dozieren, er will „verantwortlich ansprechen“ (15). Er will „treffen“. Freilich setzt L. ein gehöriges Maß von historischem Tatsachenwissen und theologischen

Fachkenntnissen voraus. Denn ihm geht es nicht primär um Daten und Fakten, sondern darum, den richtigen Standort zu gewinnen, durch fortgesetzte Selbstkontrolle das unbestechlichste Urteil zu finden und aus einer für Katholiken und Protestanten betrübenden Vergangenheit zu erkennen, „was ihnen zum Heile dient“².

L. baut die Straße von der Wissenschaft zum Leben, von der Vergangenheit zur Gegenwart. Er betreibt nicht Geschichte um der Geschichte willen. Vielmehr spricht er von den Ursachen der Reformation, über Martin Luther und über die innerkirchliche Reform des 16. Jahrhunderts, weil diese kirchengeschichtliche Vorarbeit es ihm erst gestattet, sein Thema zu behandeln: Die Grundanliegen der Reformation und der Katholizismus heute. Im Lichte des Glaubens und der Geschichte erkennt L. evangelisch-reformatorische Anliegen, die katholischerseits bejaht werden, da sie in der Offenbarung begründet sind (224—234). Es sind nicht wenige. Aber diese katholische Bejahung ist stark begrenzt; „das katholische „und“ steht gegen das evangelische „allein“ (235—242). Und es gibt auch protestantische Lehren, die nicht einmal teilweise mit dem katholischen Dogma in Übereinstimmung gebracht werden können: das reformatorische Nein zu dem menschlichen Beitrag im Heilsprozeß und die Leugnung einer unfehlbaren kirchlichen Lehrautorität (242—261).

Aus diesen Einsichten gilt es, auf beiden Seiten die Folgerungen zu ziehen. Wenn das geschieht, wird ein nicht geringer Teil der „sehr schweren Hypothek, die auf dem Leben des ersterbenden alten Reiches und seinen Nachfolgern ruhte und ruht“ (Aloys Schulte), abgetragen. Diese Hypothek zu löschen, steht bei Gott allein. Darum mahnt L. seine Hörer und Leser unablässig zum Gebet. Seine Vorträge sind „kniende Theologie“ (Urs von Balthasar). Darin sehen wir den letzten Grund ihrer spürbaren Macht über die Menschen.

Prof. Dr. W. Bartz, Konz-Karthaus b. Trier

² Wie sehr vermißt man solches Bemühen in dem 1941 (!) erschienenen, vor allem für Religionslehrer, Pfarrer und Theologiestudierende bestimmten (Vorwort) Werk des Protestant Hermann Schuster „Das Werden der Kirche“, in dem man u. a. folgende, für die Wissenschaft beschämenden und die Begegnung der Christen schwer belastenden Dinge lesen muß: Dem „um den gnädigen Gott“ ringenden Luther „konnten weder das in der Kirche mitgeschleppte Heidentum (die Sakramentsmagie), noch das Judentum (die gesetzliche Werkgerechtigkeit) helfen“ (213). „Der katholische Mensch verläßt sich für seinen Heilsglauben auf eine Unzahl kirchlicher Aushilfen und Stützen . . . Aber diese gehäufte Zahl von Stützen gibt keine wirkliche Sicherheit. Der katholische Christ soll sie auch nicht haben; er soll immer von Priester und Kirche abhängigbleiben“ (217). Bei dem „Beichtrat“, den Luther und Melancthon dem Ehebrecher Philipp von Hessen erteilten, „wirkte katholische Erziehung und Gewöhnung unheilvoll nach“ (277).

Zur Konkordatsfrage

I. Methodisches

In der Konkordatsfrage treffen sich wie in einem Schnittpunkt die Rechts-, Völkerrechts-, Staats- und Kirchentheorien eines Autors. Sie ist ein Prüfstein für diese Theorien. Es nimmt darum nicht wunder, wenn das umfangreiche Werk eines Schweizer Juristen über die juristische Natur der Konkordate¹ zu einer methodologischen Untersuchung der Grundlagen der Rechts-, Völkerrechts- und Staatstheorien überhaupt sich ausweitet.

Zu seiner Aufgabe bringt der Verfasser eine Hauptvoraussetzung mit: Ein geradezu leidenschaftliches Streben nach methodischer Sauberkeit. Es entgeht ihm nicht leicht eine Inkonsequenz bei einem Autor. So wird Hans Kelsen's fast spielerische Art, die Wahl zwischen dem Primat der Staatssouveränität und dem Primat des Völkerrechts (wobei nach Kelsen die Staatssouveränität ausgelöscht würde) dem Belieben des einzelnen Juristen anheimzustellen, einer zutreffenden, scharfen Kritik unterzogen. (Ähnlich könnte man heute Kelsen's Rolle einer vernichtenden Kritik unterwerfen, die er als Bannerträger jener Juristen im Aus- und Inland spielt, die — entgegen allem Naturrechts- und Völkerrechtsempfinden — dem zur Zeit allerdings regierungs-, aber damit nicht rechtlosen deutschen Volke die rechtliche Staatlichkeit absprechen wollen.)

Die methodologische Sorgfalt des Verfassers geht auch aus der Tatsache hervor, daß er, der offenbar Nichtkatholik ist, den mit seinem Thema zusammenhängenden Fragen der katholischen Dogmatik und Kanonistik mit einer bei anderen Autoren meist ungewohnten Gründlichkeit nachgeht und sie mit größter Sachlichkeit und genauester Quellenangabe zur Darstellung bringt.

So findet z. B. die Lehre des Kardinals Bellarmin über die indirekte Gewalt der Kirche über das Zeitliche, d. h. über Zeitliches, soweit dadurch das ewige Heil in Frage gestellt wird, eine vollkommen richtige Darstellung (Die Indizierung des I. Bandes der Kontroversen Bellarmins durch den Papst Sixtus V. hat nie rechtliche Kraft erlangt, da der Papst vor Veröffentlichung des Index starb und der Nachfolger die Indizierung auslöschte). Dieselbe Lehre, wie sie Bellarmin aufstellte, hätte der Verfasser mit Cappello und Sägmüller (die er für diese Auffassung anführt) auch schon in der Bulle „Unam sanctam“ des Papstes Bonifaz' VIII. der Sache nach ausgesprochen finden können. Denn das Wort „instituere“ in der Bulle bedeutet im Hinblick auf die dem ganzen Kontext zugrunde liegende Quelle (1. Cor. 2, 13-15) nicht „Einsetzung“ der weltlichen Gewalten durch den Papst, sondern — nach einem ebenso häufigen Wortsinn —: Belehren.

Mit seiner strengen Methodik gelangt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß die Rechts-, Völkerrechts-, Staats- und Kirchentheorien bei fast allen Autoren einer letzten Konsequenz entbehren und darum auch ihre Konkordatstheorie an Widersprüchen krankt. Mit großer Sicherheit stellt er fest: Wenn man nicht ein übergesetzliches, überstaatliches Recht — das Naturrecht, das er freilich selbst ablehnt — annimmt, bleibt als einziges Fundament aller Rechtstheorie und allen Rechtslebens die bloße Faktizität übrig, d. h. schließlich die Macht des Stärkeren, ob dieser Stärkere der Staat oder ein anderer Tyrann ist. In diesem Zusammenhang verweist er vor allem auf seinen Schweizer Juristen-

¹ Dr. jur. Emil Zweifel, Die rechtliche Natur der Vereinbarungen zwischen den Staaten und dem apostolischen Stuhl (Konkordate). Züricher Beiträge zur Rechtswissenschaft. Neue Folge, Heft 139, gr. 8^o (208 S.) Aarau (Schweiz) 1948, Verlag H. R. Sauerländer.

kollegen Walter Burckhardt, der als Rechtspositivist mit restloser Offenheit und Folgerichtigkeit jede andere Erklärung der Rechtsverpflichtung ablehnt außer der einen: der Tatsache des Zwanges. Das Recht ist der Knüppel! Wir sind dann genau bei der Lehre des jetzigen sowjetischen Außenministers Andrej Wyschinski angelangt, der in seinem Buche „Das Recht des Sowjetstaates“ erklärt, „daß das Recht nur der zum Statut erhobene Ausdruck des Willens der herrschenden Klasse sei“.

Bei dieser Gelegenheit sei auf das ernste — in seiner methodischen Absicht dem Werke Zweifels geistesverwandte — Buch „Grundlehre des Völkerrechts“ des Rechtsanwaltes am Kölner Landgericht Ernst Sauer (2. Aufl. bei Balduin Pick, Köln 1948) hingewiesen, der, nachdem er den Burckhardtschen gleichwertige Äußerungen von Laun und Guggenheim erwähnt hat, die für ein Volk, das nur noch an ein unvergängliches Naturrecht appellieren kann, beherzigenswerte Erwägung beifügt: „Es ist bedauerlich, daß nach den jüngsten Erfahrungen in der Weltpolitik immer noch nicht bei allen Autoren die Einsicht vorhanden ist, daß der Rechtsbegriff in der Gerechtigkeit (d. h. schließlich im Naturrecht) verankert werden muß“ (21).

Wie kommt es, daß unser Schweizer Methodiker trotz seiner Entlarvung des Rechtspositivismus zum Naturrecht sich nicht erschwingen kann? Hier begegnen wir der Tragik des Autors, — die eine Tragik weiter Kreise Deutschlands und des Auslandes ist. Der Autor unterliegt, in diesem Punkte von aller Methodik verlassen, dem Zauber Kants. Die Kantische Kritik der reinen Vernunft habe alle Metaphysik verbaut, die Gottesbeweise und die Offenbarung aufgelöst und uns an die sinnliche Erfahrung gebannt. Es entging dem sonst unbestechlichen Methodiker, daß Kant mit diesen Aussagen über das verbotene Land der Metaphysik selbst Metaphysik trieb — wenn auch im negativen Sinne — und daß er für alle diese Verbote in seiner sinnlichen Erfahrung, auf die er inhaltlich alle Erkenntnisse eingeschränkt wissen wollte, nicht den geringsten Anhalt fand.

Der Verfasser müßte mit seiner methodischen Sonde einsetzen bei seiner philosophischen Grundvoraussetzung und den magischen Zauber Kants, der doch wohl auch in der Schweiz allmählich gewichen sein dürfte, endgültig brechen. Hoffnungerweckende Ansätze dafür zeigen sich bei ihm. So findet er — ganz außerhalb der Kantischen Kategorien —, daß über allen geschichtlichen Ereignissen etwas Unsichtbares wirkt (17). Selbst das Naturrecht, das Kantische Skepsis ihn ablehnen ließ, erscheint ihm einmal doch als „eine unendliche Aufgabe“ „wie alles Metaphysische“ (106)!

Wer mit unvoreingenommenem Auge die geschichtliche Erfahrung Christi, seiner Kirche und seines Papsttums und die Tatsache erwägt, daß viele Millionen Menschen — wohl die größte Zahl einer einheitlichen Weltanschauung — dem Oberhaupte der Kirche in Liebe und Gehorsam anhängen, der braucht im Konkordat als den dem Staate gegenüberstehenden Partner nicht ein Kirchenstaatsoberhaupt, so daß das Konkordat ein gewöhnlicher völkerrechtlicher Staatenvertrag wäre. Es genügt, daß dem Staate der Souverän eines unabhängigen geistigen Reiches gegenübersteht, der seit Petrus der Stellvertreter des Gottessohnes ist, so daß das Konkordat als ein völkerrechtsähnlicher Vertrag ganz einmaliger Art anzusprechen ist. Wer einen solchen Vertrag einseitig bricht, versündigt sich an Gott oder — wenn er ohne Gott auskommen zu können glaubt — an dem Grundsatz des konkreten, realen Lebens, daß der Staat, der die geistige Gewissensfreiheit seiner Untertanen antastet, sich selbst zerstört.

Die Kantische Willkür mit ihrer lebensfremden Entstellung des Erkenntnisvorganges hat uns die sich überstürzenden pseudometaphysischen Systeme des sog. deutschen Idealismus beschert, noch mehr aber infolge ihrer tiefen Skepsis

den darauf folgenden unerträglichen Positivismus des 19. Jahrhunderts — auch auf rechtlichem Gebiete. Es gilt, diese Krankheit des Abendlandes zu erkennen und zu überwinden. Der Weg würde frei zu einer naturgemäßen, d. h. metaphysischen Erkenntnis des Rechts, des Staates, der Kirche und der religiösen und rechtlichen Natur der Konkordate.

P. Jakob Gemmel, S. J., Köln

II. Zur Vorgeschichte des Reichskonkordats

Wie wenige andere ist Prälat Professor Dr. Georg Schreiber, der dreizehn Jahre lang als vielgenannter Reichstagsabgeordneter das politische Geschehen miterlebt hat, dazu berufen, die Vorgeschichte des deutschen Reichskonkordats aufzuhellen. Seine jüngst veröffentlichten, geradezu spannenden persönlichen Erinnerungen aus den Jahren 1919 bis 1944² gewähren in überraschender Fülle neue Einblicke in die jahrelangen Vorverhandlungen zum Reichskonkordat. Man erkennt, daß die Anregung zum Reichskonkordat keineswegs vom Nationalsozialismus ausgegangen ist.

Schon im Jahre 1921 hatte Reichskanzler Wirth im Benehmen mit dem Reichspräsidenten Ebert dem Auswärtigen Amt den Auftrag gegeben, einen Entwurf zum Reichskonkordat auszuarbeiten. Sofort erhob der Führer der Sozialdemokratie, Otto Braun, Einspruch. Seine Gründe sind dieselben, die auch heute von sozialdemokratischer Seite vorgebracht werden: Diktatur des Staates über die Schule. Otto Braun schreibt in seinen Erinnerungen (Von Weimar zu Hitler): „Zu Beginn des Jahres 1921 erfuhr ich . . ., daß bei der Reichsregierung Erwägungen über den Abschluß eines Reichskonkordates schwebten, was mich veranlaßte, in einem Schreiben vom 19. Januar 1921 meine Bedenken geltend zu machen und vor allem zu betonen, daß die Schule als innerstaatliche Angelegenheit unter keinen Umständen zum Gegenstand einer vertraglichen Vereinbarung mit einer außerdeutschen Macht gemacht werden dürfte.“ Reichspräsident Ebert stand dem Konkordat, wie Prälat Schreiber „aus persönlicher Erinnerung“ feststellen kann, vor allem aus außenpolitischen Erwägungen wohlwollend gegenüber.

Wenn auch die immer wieder, besonders in den Jahren 1926 und 1927, von neuem unternommenen Versuche der Weimarer Republik nicht zum Abschluß eines Reichskonkordates geführt haben, so waren sie doch nicht fruchtlos, sondern eine wertvolle Vorbereitung für das Reichskonkordat von 1933.

Prälat Schreiber weist darauf hin, „daß fast alle Kanonisten der Gegenwart in Anlehnung an die offiziellen Äußerungen der letzten Päpste den Vertragscharakter der Konkordate vertreten“, was von deutscher Seite dadurch unterstrichen worden sei, daß das Auswärtige Amt „sich damals als federführend gab“, womit der quasi-völkerrechtliche Charakter des Konkordates anerkannt war.

Es ist bedauerlich, daß Hermann Diem demgegenüber noch jüngst zu erklären wagte, „nach der eigenen Auffassung der Kirche“ sei das Konkordat „nur eine Konzession der Kirche an den Staat“, also „keineswegs ein Vertrag auf Gegenseitigkeit zwischen zwei gleichen Partnern“; die Kirche finde sich „mit dem Vorhandensein dieses Staates“ ab, „ohne ihn damit de jure, und d. h. nach göttlichem Recht in seinem Sosein anzuerkennen“³. Warum heute noch diese gehässigen und unrichtigen Behauptungen?

² Prälat Professor DDr. Georg Schreiber, Zwischen Demokratie und Diktatur. Persönliche Erinnerungen an die Politik und Kultur des Reiches von 1919 bis 1944. 149 S., geb. 5 DM. Regensbergische Verlagsbuchhandlung, Münster/Westf. 1949.

³ Hermann Diem, Der Antibolschewismus als Frage an die Kirche. In: Evangelische Theologie, Heft 1—3, 1948/9, S. 32.

Mit Recht spricht sich Prälat Schreiber für die grundsätzliche Fortdauer des Reichskonkordates auch nach dem Zusammenbruch von 1945 aus. Es sei zu dieser Frage eine kleine Schrift von Franz T. Hollós erwähnt¹, in der die Gründe für und wider den Fortbestand des Reichskonkordates untersucht werden. Auch Professor Hollós entscheidet sich für den Fortbestand des Konkordats und legt dann dar, daß die Bestimmungen des Konkordats, „selbst wenn das Reichskonkordat nach dem Untergang des Reiches erloschen ist“, „längst geltendes innerdeutsches Staatskirchenrecht geworden seien. Wenn man nämlich davon ausgehe, „daß das Verhältnis zwischen Kirche und Staat als das Ergebnis einer jahrhundertealten organischen Entwicklung gewachsen und nicht etwa als Ausdruck der jeweils herrschenden Machtverhältnisse künstlich gemacht wurde“, so seien die Konkordate „bezüglich des weitaus überwiegenden Teiles ihres Normalgehaltes nichts anderes, als der Niederschlag dieses Rechtszustandes“.

Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier

¹ Franz T. Hollós, Die gegenwärtige Rechtsstellung der katholischen Kirche in Deutschland auf Grund des Reichskonkordates und der Länderkonkordate. Verlag Ferdinand Schöningh, Würzburg 1948, 30 S., kart. 1,50 DM.

Kirchliche Stellungnahme zur „Sozialisierung“

Die „Sozialisierungen“, die in den letzten Jahren in verschiedenen Ländern vorgenommen worden sind, bedeuten „Überführung aus privatem Sondereigentum in öffentliches Sondereigentum“. P. O. v. Nell-Breuning schreibt mit Recht, es sei eine „grobe Täuschung“, von „Überführung in Gemeineigentum“ zu reden. Denn: „Beispiele einer Sozialisierung, die wirklich die in den Betrieben oder Unternehmungen arbeitenden Menschen zu Herren dieser Betriebe oder Unternehmungen gemacht hätten, sind bisher so gut wie unbekannt.“ Im Gegenteil! „Alle bisher in größerem Maßstab vollzogenen Sozialisierungen haben die Richtung auf einen Staats- oder günstigstenfalls auf einen Kommunal-Kapitalismus genommen“, der um so bedenklicher ist, „in je größerem Umfang diese Sozialisierung erfolgt“¹.

Bisher waren zwei maßgebliche kirchliche Äußerungen zur Sozialisierung bekannt:

- a) Die Enzyklika „Quadragesimo anno“ (n. 114—115): „Mit vollem Recht kann man dafür eintreten, bestimmte Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten, weil die mit ihnen verknüpfte übergroße Macht ohne Gefährdung des öffentlichen Wohles Privathänden nicht überantwortet bleiben kann. Berechtigte Bestrebungen und Forderungen solcher Art haben nichts mehr an sich, was mit christlicher Auffassung im Widerspruch stünde; noch viel weniger sind sie spezifisch sozialistisch. Wer nichts anderes will als dies, hat daher keine Veranlassung, sich zum Sozialismus zu bekennen.“
- b) Die Ansprache Pius' XII. an die christlichen Arbeitervereine Italiens vom 11. März 1945: „Die christlichen Vereinigungen stimmen der Sozialisierung nur zu in den Fällen, in denen sie wirklich durch das allgemeine Wohl gefordert wird . . . In jedem Fall erkennen sie an, daß die Sozialisierung die Verpflichtung zu einer entsprechenden Schadloshaltung mit sich bringt, die berechnet ist nach dem, was unter den besonderen Zeitverhältnissen gerecht und billig ist für alle Beteiligten.“

Jüngst sind zwei weitere kirchliche Verlautbarungen (die eine von Pius XII., die andere von den Bischöfen Australiens) erfolgt, die als Bestätigung und Er-

¹ Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik. Heft III. Herder-Freiburg 1949, Sp. 80—82.

läuterung der in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ ausgesprochenen Lehre gelten können.

I. Am 7. Mai 1949 erklärte Pius XII. in einer Ansprache an die 400 Delegierten der IX. Internationalen Konferenz der Katholischen Unternehmer-Verbände in Rom folgendes:

Statt im Sinne der Enzyklika „Quadragesimo anno“ die berufsständische Ordnung in den verschiedenen Wirtschaftszweigen einzuführen, gehe man heute — von unberechtigten Vorurteilen verleitet — daran, „andere öffentlich-rechtliche Formen für eine soziale Wirtschaftsführung auszuarbeiten“: „Im gegenwärtigen Augenblick wendet man sich vorzugsweise der Verstaatlichung und Nationalisierung von Unternehmungen zu. Unbestreitbar läßt die Kirche innerhalb gewisser gerechter Grenzen die Verstaatlichung zu, und sie urteilt dahin, daß man mit vollem Recht der öffentlichen Hand bestimmte Arten von Gütern vorbehalten darf, jene nämlich, mit denen eine solche Macht verknüpft ist, daß man sie nicht ohne Gefährdung des öffentlichen Wohls Privathänden überantworten darf (vgl. Quadragesimo anno). Wenn man dagegen diese Verstaatlichung zum Normalfall für die öffentliche Organisation der Wirtschaft macht, so stürzt man die Ordnung der Dinge um. Die Aufgabe des öffentlichen Rechtes ist es, dem Privatrecht zu dienen, nicht aber, dieses aufzusaugen. Ihrer Natur nach ist die Wirtschaft — so wenig wie irgendein anderer Zweig der menschlichen Tätigkeit — keineswegs eine staatliche Institution; sie ist im Gegenteil das lebendige Ergebnis der freien Initiative der Einzelmenschen und der von ihnen freigegründeten Gruppen.“

II. Seit dem Jahre 1940 veröffentlichen die katholischen Bischöfe Australiens alljährlich ihr „soziales Manifest“, das — als Stellungnahme zu brennenden Sozialproblemen (z. B. Bodenreform, Familie, Frieden in der industriellen Welt, soziale Sicherung und Menschenrechte) — in weiten Kreisen starke Beachtung findet.

Besonders die Deklaration des Jahres 1948 über die „Sozialisierung“ darf beanspruchen, über die Grenzen Australiens hinaus von Bedeutung zu sein. Wir fassen die Ergebnisse thesenhaft zusammen²:

1. Weltanschauung und Programm des Kommunismus sind unter allen Umständen mit der christlichen Lehre unvereinbar.

2. Weltanschauung und Programm des eigentlichen Sozialismus, der die gesamte Produktion und Verteilung dem Staat überantworten will, sind marxistischen Ursprungs und mit der christlichen Lehre unvereinbar.

3. Mithin ist ein Sozialisierungsprogramm, das der eben gekennzeichneten sozialistischen Einstellung entspringt, mit der christlichen Lehre unvereinbar.

4. Dagegen steht jenes Sozialisierungsprogramm nicht im Widerspruch zur christlichen Lehre, das dem Staat lediglich das Recht einräumt, gewisse Industrien unter öffentliche Kontrolle zu stellen, weil sie für die Allgemeinheit so lebenswichtig sind, daß man sie normalerweise Privathänden nicht überantworten kann³.

5. Liegen bei einem bestimmten Industriezweig die eben genannten Voraussetzungen vor, so steht seine Sozialisierung nicht im Widerspruch zur christlichen Auffassung, falls diese Sozialisierung nicht der erste Schritt zur Verwirklichung eines totalen Sozialismus ist.

6. Die Staatsbürger müssen sich stets Klarheit darüber verschaffen, ob die Sozialisierung eines privaten Industriezweiges nach den eben aufgestellten Grundsätzen berechtigt ist oder ob sie nur die erste Stufe eines viel umfassenderen Planes ist. Sie werden diese Klarheit gewinnen können,

² Vgl. Fiches Documentaires, VII. A. 11 (15. 1. 49). Verlag E. Warny, Löwen 1949.

³ Vgl. die Enzykl. „Quadragesimo anno“, Nr. 114—115.

- a) wenn sie immer wieder die Abgeordneten des Parlaments überprüfen, um festzustellen, welche Ziele sie in ihrer Politik eigentlich verfolgen;
- b) wenn sie unablässig die Programme der politischen Parteien studieren;
- c) wenn sie sich Rechenschaft darüber geben, ob die Grundrichtung der Regierungspolitik dazu neigt, das Privateigentum an den Produktionsmitteln zu begünstigen oder einzuschränken. Im ersten Fall wird die Sozialisierung eines privaten Industriezweiges viel weniger verdächtig erscheinen als im zweiten Fall.

7. Die Sozialisierung eines Industriezweiges, der sich aus zahlreichen kleinen Unternehmungen zusammensetzt oder doch in kleinen Einheiten betrieben werden könnte, ist unstatthaft.

8. Die Regierungspolitik muß jederzeit dahin zielen, nach Möglichkeit die Mammutunternehmungen, vor allem die Monopole und Quasi-Monopole, so aufzuteilen, daß die Produktion in kleinen oder mittleren Unternehmungen erfolgen kann. Die Durchführung dieses Programms ist in allen Industriezweigen, wo es sich ermöglichen läßt, der einzige Weg zur Verwirklichung der christlichen Soziallehre.

Prof. Dr. J. Höffner, Trier

Schweigen der Braut bei der Erklärung des Ehwillens

Auf einem Konveniat des Klerus einer rheinischen Kreisstadt brachte der Religionslehrer am Gymnasium, Professor N. N., in aufgeregter Stimmung folgenden Fall zur Sprache: Am 15. August 1947 traute ich in einer berühmten Klosterkirche des Rheinlandes meinen jüngsten Bruder; doch die Ehe gestaltete sich unglücklich; denn unsere Familie hat die Überzeugung, daß Rosa, so heißt die Frau, keinen echten Ehwillen hatte; doch den Beweis dafür werden wir nicht liefern können. Aber zwei Punkte sind es, die mir Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang eines Nichtigkeitsprozesses geben. Erstens: weder ich noch die Anwesenden hörten den Konsens der Braut; denn bei meiner Frage: Willst du . . ., hüllte sich Rosa in tiefes Stillschweigen. Zweitens: die beiden offiziellen Trauzeugen standen etwas rückwärts und hörten auch nicht das Jawort des Bräutigams. Wie denken die Herren über den Erfolg eines diesbezüglichen Eheprozesses?

Ein junger Kaplan warf sofort die Frage auf: kannst du samt deinen Zeugen beweisen, daß Rosa sich wirklich ganz in Stillschweigen hüllte? Ja, sagte der Professor, das kann ich beweisen. Kannst du auch beweisen, meinte ein Pfarrer, daß Rosa in gar keiner Weise den Ehekonsens äußerte? Darin sind wir alle einig: zur Gültigkeit der Ehe „*requiritur partium consensus legitime manifestatus*“ (can. 1081 par. 1); ebenso wissen wir: can. 1088 verlangt, daß der Ehekonsens in Worten abgegeben wird; nur aus schwerwiegenden Gründen darf die Zeichensprache angewandt werden; der Kodex spricht von *signa aequipollentia*. Das alte Rituale sagte ganz einfach: „*aliquo signo sensibili*“; im alten Spanien um 1050 wurde der Ehekonsens durch gegenseitige Übergabe des Eheringes ausgedrückt. Aber für unseren Fall ist es wichtig zu bemerken, daß can. 1088 par. 2 nur die Erlaubtheit im Auge hat, nicht die Gültigkeit der Konsensabgabe.

Herr Professor, so fragte ein Kollege des Gymnasiums, hat denn die Braut keine Zeichen gegeben, die geeignet sind, den Konsens zum Ausdruck zu bringen? Hat die Braut bei deiner Fragestellung vielleicht genickt? Hat sie nicht von selbst dem Bräutigam nach der rituellen Konsensabgabe die Hand gereicht, den Trauring empfangen und dem Bräutigam den anderen Ring an den Finger gesteckt? Ich erinnere mich in einer Rotaentscheidung nach dem Kodex gelesen zu haben: sind die Brautleute nach der Trauung in die Sakristei gegangen, ist daselbst die Trauung ins Ehebuch eingetragen, so steht die

Trauung als rechtmäßiger Akt fest (can. 1816); Zeugen, die nachher behaupten, den Konsens nicht gehört zu haben, gleichbedeutende Zeichen weder gesehen noch irgendwie wahrgenommen zu haben, haben die schwere Aufgabe, zu beweisen, daß der ganze Trauungsakt auf Fälschung beruht (vergl. S. R. R. 22. April 1922 coram Parrillo ad 3).

Es dürfte von Interesse sein, meinte ein Pater einer Missionsgenossenschaft, wie die Propagandakongregation sich über den Ehekonsens geäußert hat. Im Bereiche des Patriarchates von Konstantinopel herrschte folgende Gewohnheit: Die Braut wurde dreimal um ihren Konsens gefragt; sie antwortete aber nicht; statt dessen legte eine Frau, die hinter ihr stand, die Hand auf das Haupt des Mädchens, brachte es zum Nicken; diese Zeremonie sollte zum Ausdruck bringen, daß die Braut gewissermaßen nur gezwungen den Ehekonsens gibt. Da es sich um ein Scheinmanöver handelte, antwortete die Propaganda: „*quoad abusum de consensu in matrimoniis, de quo agitur, videtur tolerandum, cum non valeat inde inferri defectus consensus*“ (S. C. de Prop. Fide 4 Febr. 1664).

Die größte Schwierigkeit für eine glückliche Lösung des Ehefalles finde ich in deinem Benehmen als Traugeistlicher, erklärte ein anderer Geistlicher. Das Rituale, das du in der Hand hattest, sagt doch deutlich: *sacerdos assistens mutuo contrahentium consensu intellecto iubeat eos invicem iungere dexteras*. Wie bist du über diese Rubrik hinweggekommen? Hat deine Schwägerin vor Aufregung den Kopf verloren? Warum hast du nicht noch einmal die Frage gestellt? Oder ist die Braut so zimperlich gewesen, daß die Frage nach dem Ehekonsens ihr die Zunge lähmte? Oder war sie taub oder schwerhörig? Warum hast du nicht Zeichen für den vorhandenen Ehekonsens verlangt? Oder war die Braut gegen die Ehe mit deinem Bruder? Wurde sie zur Ehe gezwungen? Ist sie mit Hinterlist an den Traualtar gebracht worden? Wenn Rosa sich ganz in Schweigsamkeit gehüllt hat, wie konntest du den Trauritus mit gutem Gewissen fortsetzen? Hättest du der Rosa nicht klarmachen müssen: entweder — oder? Entweder sprichst du klar und deutlich das Ja — oder ich muß von der Trauung absehen; ich kann das Sakrament der Ehe nicht der Gefahr der Ungültigkeit aussetzen.

Scherzend sprach ein junger Kaplan: unser Religionslehrer vertrat die Rechtsregel: „*qui tacet, consentire videtur*“ (Rechtsregel 43 im 5. Buch, Titel 12 der Dekrete Bonifaz' VIII.). Nach den Kanonisten, erwiderte der Dekan, gilt diese Regel nur „*in favorabilibus*“. Die vielen unglücklichen Ehen und die erschreckende Zahl der Ehescheidungen weisen nicht darauf hin, daß die moderne Ehe zu den *favorabilia* der Frauenwelt gehört. Eher könnte man den Grundsatz des römischen Rechtes auf unseren Fall anwenden: „*qui tacet, non utique fatetur, sed tamen verum est eum non negare*“ (L. 142. D. 50, 17). Endlich meinte ein Kirchenrechtler, der seinen Freund besucht hatte und am Konveniat teilnahm: Soweit ich die neue Literatur des Eherechtes kenne, wird beim Abschluß der Ehe das Stillschweigen nicht als Zustimmung betrachtet; vielmehr wird vermutet, daß der Nupturient gegen die Ehe ist; denn so sagt Schönsteiner in seinem vortrefflichen Eherecht: „Auf keinen Fall genügt das bloße Schweigen des Nupturienten als Ausdruck seines Ehwillens; dieses Schweigen wäre als Verneinung zu betrachten: *qui tacet, dissentire videtur, quoniam nupturiens loqui tenetur*“ (can. 1088 par. 2). Weshalb hast du trotzdem getraut?

Ich gebe dir den guten Rat, auf die Nichtigkeitklage zu verzichten, so sprach sich ein Praktiker im Eherecht aus, denn auf der einen Seite sagt dir can. 1014: *in dubio standum est pro valore matrimonii*; auf der anderen Seite bist du selbst der beste defensor vinculi. Du hast ja selbst getraut und damit vor Gott und der Kirche Gottes öffentlich bekannt, daß du vom Konsens der Braut überzeugt warst. Merkst du die Inkonsequenz in deinem Benehmen?

Aber ist denn auch das Argument mit den Trauzeugen ohne Beweiskraft?, fing der Religionslehrer von neuem an. Sicher ist, daß beide Zeugen beim Trauungsakt zugegen waren, wie das Kirchenrecht es verlangt (can. 1094: „coram duobus saltem testibus“); ebenso ist sicher, daß sie wegen der Entfernung die Worte des Konsenses nicht hören konnten. Der Dekan meinte, wie viele Ehen müßten für ungültig erklärt werden, wenn die Gültigkeit derselben davon abhinge, daß die Trauzeugen das Jawort verstanden haben! Deine Trauzeugen haben doch mit Augen gesehen, mit Ohren gehört, wie du mit deiner lauten Stimme das „Ego vos coniungo“ gesprochen und den Ehering gesegnet hast. Und dann die heilige Messe de Assumpta und der Brautsegen! Sind die zwei Orationen nach dem Paternoster für die Zeugen nicht der beste Beweis gewesen, daß eben Rosa mit dem Bruder des Religionslehrers richtig getraut worden ist? Es gibt doch keine Brautmesse ohne vorherige Trauung. Zugunsten der Gültigkeit der Ehe spricht auch eine Rotaentscheidung vom 11. Juni 1927.

Endlich machte ein eifriger Leser der Linzer Quartalschrift auf einen Artikel von P. Dr. Franz H. Hecht P. S. M. aufmerksam mit der Überschrift: „Ist die Ehe gültig, wenn die Trauzeugen das Jawort der Brautleute nicht hören?“ (79. Jahrgang S. 601); im folgenden Jahrgang (S. 775) behandelte Professor Dr. Haring die Frage der „zufälligen“ Trauungszeugen.

Der letzte Band der Rotaentscheidungen (Bd. XXXII, 1940 S. 378—384) bringt einen interessanten Fall aus dem Apost. Vikariat De Lulua et Katanga. Als die Braut Victorina Hashi am 13. Mai 1935 um den Ehekonsens gefragt wurde, gab sie überhaupt keine Antwort; der Traupriester, P. Ambros Delille, Rektor der Missionsstation Diblo, drang in die Braut, sie möge sich äußern; vergebens; der Priester konnte kein Wort aus ihr herausbringen. Deshalb wurde die Trauung auf den folgenden Tag verschoben; die Braut erschien nicht; sie ließ sich entschuldigen mit dem Vorwand: sie sei krank. Am 15. Mai erschienen die Brautleute wieder in der Kirche. Von neuem die Frage: Victorina Hashi willst du . . . ? Keine Antwort; lange Zeit bemühte sich der Pater, eine Antwort herauszubekommen; endlich bewegten sich leise die Lippen. In seinem Optimismus und in seiner Verlegenheit glaubte der Rektor ein Wort gehört zu haben, das einen Konsens hätte ausdrücken können. Vorsichtshalber fragte er die beiden Trauzeugen: habt ihr es vernommen? Sie antworteten: wir wissen nicht, ob wir recht oder schlecht gehört haben. Auf diese sehr bedenkliche Bewegung der Lippen hin traute der Rektor. Die Frau verweigerte den Verkehr, lief dem Manne davon. Am 17. Mai 1940 erklärte die Rota die Ehe für nichtig: ex defectu consensus, nicht ex defectu testium.

Nach dem lebhaften Konveniat gab der Religionslehrer die Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang des Prozesses auf.

Professor P. Gerard Oesterle O.S.B., Rom, San Anselmo

Kino im Dorf

„Die Macht des Filmes beruht auf der Tatsache, daß er durch das Bild spricht, lebendig und anschaulich. Er wird von der Seele mit Lust und ohne Ermüdung aufgenommen, auch von einer ungebildeten und primitiven Seele, die nicht die Fähigkeit hat und nicht einmal das Verlangen danach spürt, sich mit den Abstraktionen oder Deduktionen des Denkens abzumühen. Im Tonfilm verstärkt sich die Macht . . ., da der Zauber der Musik sich mit dem Schauspiel verbindet. Es ist tatsächlich eine Lektüre, die sich einprägt, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, die viel wirksamer ist für den größten Teil der Menschen als abstrakte Erörterungen“¹.

¹ Film-Enzyklika Pius' XI. vom 29. 6. 1936. Text: Kirchl. Amtsanzeiger Trier, 1936, Nr. 251. Neudruck: Kath. Kommissionsbuchhdlg., München 22, Thierschstr. 11.

Der Film ist die Sprache der Zeit! Er reißt mit, er erregt, er begeistert, er dringt ein durch alle Fenster der Sinne.

Wer bezweifelt heute noch, daß der größte Teil der Menschen — zumal auch derer, die zu unserem normalen „Kirchenvolk“ gehören —, als Kinder ihrer Zeit ungewöhnlich stark hier reagiert? Schon unser Herr hat unter dem „Volk“ volkstümlich gesprochen, d. h. bildhaft, plastisch, lebendig. Er kannte nicht das, was wir — so sehr noch Kinder einer vergangenen Zeit — immer wieder meinen finden und bieten zu müssen: den klaren logischen Aufbau und alle diesbezügl. Mittel der Zergliederung, Auseinandersetzung, Ableitung und Folgerung. Das mag man heute gar nicht mehr. Wir müssen als wache und aufgeschlossene Seelsorger dem jeweiligen Hausgesinde Gottes das Brot reichen, das ihm jetzt in dieser seiner Veranlagung am besten dienlich ist.

Das alles ist Voraussetzung für die immer aktueller werdende Frage des Filmes für das Dorf. Der Film wandert auf die Dörfer. Immer mehr hört man von Wanderkinos. Es wird regelmäßig alle 14 Tage oder alle vier Wochen im Dorf Gelegenheit geboten, einen Film zu sehen. Welchen Film? Den, den jener Mann mitgebracht hat. Und man geht in den Film. Das Hemmnis der Währungsreform fällt fast ganz zusammen; denn man hat den Film vor der Nase und dann „nein“ zu sagen, wäre heroisch.

Nun ist der Film da mitten im Dorf. Und wie der Film im Dorf anzieht! Ich habe es selbst erlebt zur Nazizeit, daß im Heumonat — und jeder Bauernpastor weiß, was das heißt beim Bauern: Heumonat! — abends noch um 10 Uhr der Film der Gaufilmstelle lief, und alles war in der Vorstellung. So ist es! Man darf nicht die Augen schließen. Und man darf vor allem nicht jetzt nur eines tun: auf der Kanzel schimpfen; denn das hilft gar nichts. Was sollen wir tun? Der Allerweltsfilm von heute bringt dir, lieber Mitbruder, ins Dorf die moralischen Anschauungen der „Welt“, d. h. deutlicher: des Geistes der Finsternis. Der Selbstmord — Freitod — ich weiß nicht, wieviel dutzendmal er die Lösung ist. So endet man draußen in der Welt, wenn man in eine Leidenslage kommt; nicht wie bisher auf der Kanzel gepredigt wurde: „trage Dein Kreuz“, im Kreuz ist Heil! Was bringt er weiter: Nicht nur den Ehebruch in krasser Form, nein er bringt Situationen, die so dargestellt werden, daß jeder „mitleidige“ Mensch sagen muß, da gibt es nur — Ehebruch; sonst ist da kein Ausweg mehr!

Da sagt er, der Film, Liebe ist Tändelei und Vergnügen und Jugend hat keine Tugend. Man muß doch etwas vom Leben haben. Ich bin doch jung. Ich habe noch Ansprüche an das Leben zu stellen. Ich habe soviel mitgemacht und so im Dreck gelegen, ich will nun endlich mein Vergnügen haben usw. Das ist, um nicht ausführlicher zu werden, der Hauptinhalt unserer heutigen Allerweltsfilme.

Die Pariser Theaterzeitung „Technique Cinématographique“ veröffentlichte folgende „Bilanz der Filmmoral“: Auf Grund einer Umfrage unter 3000 Schülern, stellte man fest, daß 1700 regelmäßig ins Kino gingen. In den 1300 Filmen, die sie sahen, wurden gezählt: 1163 Entführungen, 1200 Ehebrüche, 1170 Diebstähle und 1171 Erschießungen.

Ein argentinischer Journalist zählte in 500 Filmen: 100 Morde, 91 Selbstmorde, 103 Ehebrüche, 38 Vergewaltigungen, 43 Unterschlagungen und 352 Diebstähle.

Und dieser Film schlägt langsam und sicher alles kaputt, was in hundert Predigten gesagt wurde; denn der Film ist ja — menschlich gesprochen — von ganz anderer Durchschlagskraft. Er spricht die lebendige, anschauliche Bildsprache. Und unsere Predigten sind durchweg zu sehr logische Gebäude; vielleicht mal unterbrochen von einem plastischen, dürftigen Bild. Und doch entzündet sich Leben am Leben, am lebendigen, plastischen Beispiel. Eine Predigt,

die schon mal ein ganzes Beispiel ist, wirkt meist — auch ohne „Nutzanwendung“, weil da das Leben gesprochen hat.

Was sollen wir tun? Zunächst, meine ich, müßten wir verlangen können, daß ein christlicher Staat ein wachsamer Hausvater ist. Es ist ein Postulat jeder Erziehung, daß dem Anvertrauten auch schon mal gegen seinen Willen das gegeben wird, was für ihn gesund ist, und alles ferngehalten wird, was ungesund ist. Aber es gäbe noch mehr zu tun: Wir müssen mit unseren Wirten verhandeln. Es sind noch lange nicht alle Mammonsdienere, und es holen noch lange nicht alle das Geld, woher es auch kommt. In einem Dorf z. B. schickte der Wirt den Wanderfilm-Mann erst ins Pfarrhaus: Sprech mit dem Pastor, dann sprechen wir weiter! Das ist noch in vielen Dörfern möglich! Rechtzeitig, jetzt, jedem Saalbesitzer sagen: Wenn ein Filmvorführer kommt, bitte, laßt es mich wissen und helft, daß kein abwegiger, sondern nur guter Geist ins Dorf hereingelassen wird.

Wo der Wirt vielleicht durch den Pastor nicht mehr zu beeinflussen ist, müßten Laien geschickt werden, mit denen man vorher spricht. Sie müssen dann mit dem Wirt reden und vielleicht nicht nur gütig, sondern auch deutlich: Wir wünschen das und jenes nicht in unserem Dorf!

In der Filmzenyklika spricht Pius XI. den amerikanischen Bischöfen großes Lob aus für ihren „heiligen Kreuzzug“, für jene „Liga des Anstandes“, die in den Vereinigten Staaten tatsächlich viel Erfolg aufzuweisen hat. Es muß auch bei uns angefangen werden. Denn letztlich richtet sich das Filmkapital nach dem Wunsch des Publikums, wenn man auch nach dem des Herrgotts nichts fragt².

Noch eins: Der Film ist neutral, man kann mit ihm machen, was man will. Wenn wir ihn formten! Wie würde diese Predigt wirken! Gerade bei unseren Bauern, die noch so „eindringlich“ sind, die noch so aufnahmebereit sind und noch draußen in der Stille verarbeiten, was Eindruck gemacht hat. Welche Bahn könnte da dem Evangelium geschlagen werden. Wenn wir uns z. B. einen Film denken, in dem die Ehe und Familie so dargestellt wäre, wie es diese göttliche Stiftung sein will. Wenn das Leben eines Jungen und Mädchens so dargestellt würde, wie wir es uns denken: Rein bleiben und reif werden.

Man hat in einigen Ländern angefangen, in USA, in Frankreich, in England, positiv zu arbeiten, Filme herzustellen, die das Evangelium predigen; nicht nur Bernadette, St. Vinzenz, neuestens Fabiola (Italien), sondern auch „Schlüssel des Himmels“ (USA), „Mit den Augen der Liebe“ (USA) usw.

Vielleicht wäre noch ein Plan realisierbar: ein Wanderauto, das in die Dörfer nur solche Filme bringt, die aufbauend und wahrhaft christlich sind. — Es muß nicht immer ein Heiliger sein, der gezeigt wird. Es gäbe schon eine ganze Reihe guter Filme in aller Welt, die dafür geliehen werden könnten. Ob die Nazis keinen Reingewinn hatten bei ihrer Gaufilmstelle? Ob nicht auch bei einem solchen Wanderauto aus unseren Reihen nach anfänglichem finanziellen Opfer allmählich auch ein Reingewinn herauskäme?

Gewiß, die Ausleihbestimmungen sind oft grotesk, so wird z. B. das „Lied von Bernadette“ nur an den verliehen, der noch 16 „andere“ Filme mitleiht. Ob da nicht der Staat eingreifen müßte?

Pfarrer Franz Brühl, Karden (Mosel)

² Über die Leistungen der amerikanischen Katholiken und über die Möglichkeiten ähnlichen Vorgehens in Deutschland vgl.: Jos. Höffner, Kirche und Kino, in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1948, S. 179—182.

„Zeltlager-Kaplan“¹

Was verspricht der Kaplan sich nicht alles vom Zeltlager! Körperliche und geistige Erholung für seine Jungen, gewiß. Aber mehr noch erwartet er als Priester. Ist er doch Tag und Nacht bei ihnen, lernt sie in ihren Eigenarten, Tugenden und Fehlern kennen. Fern der Schule, der Familie, der Straße sieht er sie sich üben in mancherlei Tugend, in der caritas der vita communis, in Disziplin, Energie, Initiative, in Opfergeist und sogar in der Eutrapelie. Er kann selbst von ihnen lernen. Der Junge kann ihm nicht leicht seinen Charakter verbergen, und wenn der Kaplan ein ganzer Kerl ist, wird er das Vertrauen gewinnen. (Vorsicht, das Lager „offenbart“ auch den Kaplan!) Nicht hindern die Einflüsse der Schule, der Lehre, der häuslichen Verpflichtungen, kein Fußball, kein Kino, kein Mädchen nehmen den Jungen in Beschlag. Der Junge kommt zu sich, lernt sich intensiver, ja auch von der besseren Seite kennen. Und da die Zeltführer und Kameraden nur ihre guten Seiten zeigen, so genießt er in vollen Zügen die neue Umgebung feiner Menschen. Von Eltern und Lehrern, von allen Erwachsenen ist der junge Mensch befreit. Nur den einen Erwachsenen hat er vor sich, und dessen Anwesenheit hat er gewünscht, ihn hat er eingeladen: den Priester. Gibt es bessere Voraussetzungen für priesterliche Tätigkeit?

Wie von selbst gelingt es, den Tagesablauf in einen religiösen Rahmen zu spannen: Morgengebet, der jugendlichen Seele angepaßt und gemeinsam gesprochen, hl. Messe, Kommunion, Danksagung, die der Priester aus seinem Herzen formen und vorbeten kann. Tischgebet und Tischlied. Gewissensforschung über alle gemeinsam erlebten Ereignisse des Tages. Abendgebet.

Was daheim im Unterricht nur angebahnt werden kann, gibt das Lager: die Akte der guten Taten werden zu Tugenden verstärkt. Wie wichtig ist dies für die charakterlich so weiche Jugendzeit.

Endlich läßt das Lager die Jungen sehen und begreifen, was ein Priester, was ein priesterlicher Tag, was die Berufung zum Priestertum ist . . . , und läßt sie darüber nachdenken.

1. Kaplan und Lagerführer

Weder Cäsaropapismus noch Klerofaschismus dränge sich ein. Differenzen zwischen Lagerführer und Lagerkaplan dürfen nicht zu Tage treten; eher ziehe sich der Kaplan zurück.

Der Kaplan wird dem Führer helfen, wo er kann; er wird ihn zwingen, sich schlafen zu legen, wenn er übermüdet ist. Dann wacht der Kaplan. Auch sonst ist er da, wo der Führer nicht sein kann. An das, was der Führer anordnet, hält sich der Kaplan und erreicht dann leicht, daß die anderen sich daran halten. Leise und im Hintergrund, aber immerfort erklärt der Kaplan die Anordnungen, beseitigt Zweifel, beantwortet Fragen, ermutigt zur Durch-

¹ Es wurden folgende Schriften benützt: Scoutisme et Spiritualité, Fédération des Scouts Catholiques, 21 Rue de Dublin - Bruxelles 1940.

W. Smet SJ., Op het kruispunt van natuur en genade. Is het verkennen naturalistisch? Vlaamsche Scoutpers Comité (V. Z. W.) Brussel 1946.

De Aalmoezenier in het Jongenskamp, National Hoofdkwartier Katholieke Jeugdbeweging, Den Haag 1946.

Seit Weihnachten 1948 haben sich in den westdeutschen Diözesen einige Welt- und Ordensgeistliche zusammengefunden zum Austausch ihrer Lagererfahrungen und zur Werbung Gleichgesinnter. Die Leitung dieses Kreises übernahm auf ihren Wunsch der Landeskurat der Gemeinschaft St. Georg, P. Bentivoli Marxen, O.F.M., Essen, Hl.-Kreuz-Kirche.

führung. Das Sakristeizelt besorgt der Kaplan allein, für die anderen Führersorgen steht er heimlich zu helfen bereit: Küche, Finanzen, Behörden, Sauberkeit und Trockenheit der Zelte.

Immer wieder ermutigt er den Führer, der sonst ja niemanden hat. Abends zu ruhiger Stunde wird mit ihm besprochen, was zu tun ist. Der Kaplan wird auf Grund seiner überlegenen Erfahrung und Menschenkenntnis manches zu ändern und zu bessern vorschlagen.

Nicht vergißt der Kaplan, daß den Führer zu bilden, zu formen als Menschen, als Führer, als Christen eine seiner Hauptaufgaben im Lager ist.

2. Die Fehler des Lagerkaplans

Der Kaplan sei kein „L'Aumonier-Casserole“, der Banner und Kochlöffel wie Szepter schwingt, alles lenkend und leitend.

Der Gegentyp heißt „L'Aumonier-Bréviaire“: Er weiß nicht, was in der Gruppe vor sich geht, er weiß überhaupt wenig vom Jungenleben. An Gruppenabenden sieht man ihn selten; er „lebt“ nicht mit seinen Jungen. Im Lager wandelt er feierlich umher, den Daumen im Brevier. Er wohnt in der guten Stube des nächsten Großbauern, besucht die Confratres der umliegenden Dörfer. Morgens liest er seine Messe und abends am Feuer spricht er vom „einfachen Leben“. Er läßt sich bedienen; Brevier, Mantel, Decke muß ihm nachgetragen werden; er hält sich nicht an die Tagesordnung; redet zu lange in „Aussprache“-kreisen (d. h. er spricht sich aus!); er ißt in der Küche, unterhält in seinem Zelt und Koffer ein heimliches Eßlager, für sich oder seine Lieblinge (— man merkt es doch!).

3. Priesterliche Haltung

Das Baden macht der Kaplan nur mit, wenn er besser schwimmen kann als die meisten Jungen. Gleiches gilt für Sport und Spiel. Die Jungen haben uns nicht als Turnlehrer nötig. Mehr erwarten sie unsere Sorge für die Kranken. Diese sind, sobald wir Fieber feststellen, aus dem Zelt ins vorbereitete Revier zu schaffen. Jedes Lager hat dafür eine feste Baracke oder ähnliche heizbare und sauber zu haltende Sicherheit nötig. Mit 10 Prozent solcher Kranken zu rechnen, ist nicht überflüssige Vorsicht. Hier nun ist der Kaplan der rechte Mann, mit dem Arzt, der oft von weit her kommen muß, Fühlung zu nehmen, ferner mit den Eltern, die zeitig Nachricht haben müssen. Im Revier ist er nicht Sani, sondern Seelsorger.

Auch unseren lieben Lagerbesuch, Eltern, Lehrer, Landrat, Bürgermeister, Dechant, Jugendpfleger, wird der Lagerkaplan geziemend empfangen, also in priesterlicher Kleidung. Es paßt sich nicht, wenn der Landrat am Lagereingang den Bescheid bekommt, der Kaplan sei bei der Essenausgabe, und er, dort angekommen, seine Hand freundlichst dem — Lagerkoch reicht, statt dem danebenstehenden Kaplan, eben weil beide gleich dekolletiert sind. Halten wir uns an die kirchlichen Vorschriften, ohne Prüderie: es ist keine Vorschrift, daß man in Soutanelle badet oder im Leokragen Fußball spielt. Man wird leichter erreichen, daß die Jungen zum Essen trotz größter Hitze in Hose und Hemd erscheinen. Die meisten Jungen haben ein natürliches, feines Gefühl für Anstand.

4. Das sakramentale Leben im Lager

Es gibt heute katholische Laien, die befähigt sind, ein Lager zu leiten, in welchem der Priester entbehrlich ist — bis auf die Spendung der Sakramente. Solche Lager sind ideal! Dem Priester wird hier nicht etwa seine eigenste

Tätigkeit nur gelassen, wie es die Systemzeit wollte, sondern alle arbeiten für ihn, daß er sein eigenstes Tun vollziehe! Leider sind solche Laienführer selten. Gerade sie aber fordern den Priester an für das Lager und für die ganze Lagerarbeit. Lagertage sind keine Exerzitien, bei denen jeder Teilnehmer damit rechnet, daß er beichten und kommunizieren muß. Im Lager bringt das gute Beispiel der Führer und Kameraden, den Tag über und zumal bei der hl. Messe, wo viele kommunizieren, und dann die stete Bereitschaft des Kaplans zum Beicht hören, schließlich das gesamte religiös durchtränkte und von bösen Einflüssen beschützte Leben die Jungen von selbst dazu, daß sie beichten. Nach einigen Tagen öffnen sich die Herzen der Gnade und es ist nur noch eine geschickte Organisation nötig, um jedem einzelnen zu helfen. Diese persönliche, selbständige, freiwillige Beichte ist recht geeignet, das im Lager angebahnte sakramentale Leben auch nachher fortzusetzen. Der Kaplan sei also Tag und Nacht bereit, die Jungen zu empfangen. Abends nach dem Feuer ist die beste Zeit. Gern übernimmt der Kaplan die ersten Stunden der Feuerwache, er braucht ja nicht soviel Schlaf wie die Jungen.

Unter dem Lagerkreuz neben dem Bannermast haben die Jungen selbst den Altar gebaut. Aus den größten Steinen, die ringsumher zu finden waren. Mit Tannengrün und Blumen werden die Fugen ausgefüllt. Die Jungen wissen schon, wie schön ein Fronleichnamsaltar werden kann. Bei der Messe antworten alle, und es ist gut, wenn sie die ganze Zeit beschäftigt sind. Denn wenn sie auch dem Altare so nahe sind wie selten im Leben der Pfarrgemeinde, so macht doch das ungewohnte Stehen müde. Die Ansprache sei kurz und spannend. Die Zeit der Messe sei recht früh. Im Frühtau bei Sonnenaufgang ist durchwegs Windstille! Zum Opfergang treten nur die Zeltführer vor, die in ihrer Gruppe die Zahl der Kommunizierenden festgestellt haben, und legen mit Hilfe des Priesters die Partikeln in das Ziborium.

Ist es nicht Lohnes genug, wenn am Schluß des Lagers der Junge sagt, er habe es jetzt erst richtig erkannt, daß die hl. Messe die Hauptsache des Lebens ist!

5. Lagerromantik?

Gewiß! Es ist Romantik, nicht geringwertige Romantik, die das Lager dem Jungen bietet. Wollen wir sie ihm vorenthalten, oder wollen wir sie ihm veredeln?

Der Lagerkaplan geht nicht unvorbereitet in das Lager. Er hat am Plan mitgearbeitet. Er half mit, jedem kostbaren Tag ein Leitwort zu geben: Ich reise übers grüne Land — Wir sind jung — Wir sind Deine Jungen — Froh zu sein bedarf es wenig — Vorerst so wolln wir loben — Ich habe Lust usw. . . .

Abends vorher hängt der Zeichenkünstler des Lagers den Tagesplan aus, das kommende Leitwort wird ins Abendgebet miteinbezogen. Die Abendfeier eines jeden Tages gelingt in künstlerischer Leichtigkeit, denn daheim war sie in allen Teilen vorbereitet. Im Lager selbst gibt es anderes zu tun als zu üben. Schon am zweiten Tag aber weiß der Kaplan, da er sich die Jungen angeschaut hat, ihre Zelte und ihre Stimmung sah, ihre ersten Beichten hörte, was den Jungen not tut, was er ihnen sagen wird in der Morgenansprache, in den Aussprachekreisen, am Lagerfeuer.

Sind diese Forderungen dem Kaplan und Lagerführer zu viel des Guten, dann sollen sie die Finger davon lassen. Darum nämlich wird soviel gefordert, weil dieses Werk so schön, so fruchtbar, aber auch so schwierig und gefährlich ist.

P. Dr. Rhabanus Haacke OSB, Siegburg, Michaelsberg

Besprechungen

DOGMATIK

Schmaus, Michael, Von den letzten Dingen, Verlag Regensburg, Münster 1948. 736 S., gbd. 18 DM.

Der Name des sprachgewandten und tiefen Theologen wie auch der äußere Umfang des Werkes lassen aufmerken. Schon wenn man das Buch durchblättert, weiß man, daß hier eine dogmatische Monographie ersten Ranges in modernem Sprachgewande vorliegt. Die Stoffmasse hat Schmaus in zwei große Teile eingeordnet, deren erster die Endgeschichte des Kosmos und deren zweiter die letzten Dinge des einzelnen Menschen behandelt. Der Anfang überrascht uns mit einer Besinnung auf die theologische Anthropologie, soweit sie die Eschatologie berührt. Die Zeitlichkeit und die Geschichtlichkeit des Menschen sind eben die Voraussetzung für die Geschichtlichkeit der Offenbarung; diese aber ist nur zu verstehen vom Gottesreiche her, das Gott in unserer Zeitlichkeit begonnen hat und mit der Wiederkunft Christi zum Gericht an den Lebendigen und den Toten in einem neuen Himmel und einer neuen Erde vollenden wird. Auch Beginn und Ende des zweiten Teiles holen weit aus, indem das neuzeitliche Denken über den Tod dargelegt und eine Erörterung über den allgemeinen Heilswillen Gottes angeknüpft wird.

Diesen großen Vorzügen in der Anlage des Werkes entsprechen die ausgeführten Gedanken. Ein besonderer Wert des Werkes ist seine Verbindung mit der Gegenwart. Nicht nur die einschlägige katholische theologische Literatur, auch die nur popularisierende, ist gewissenhaft verzeichnet und aufmerksam benutzt, wobei größere Auszüge nicht selten dem Leser die Gedanken schwer erreichbarer Werke zugänglich machen; es fehlt auch nicht an Hinweisen auf philosophische Schriften aller Lager bis zum Existentialismus. Großen Fleiß hat der Verfasser darauf verwandt, die protestantische theologische Literatur der Gegenwart heranzuziehen, wozu ihm das eingehende Studium der Eschatologie des AT und NT reichliche Gelegenheit bot. Sch. meint mit Recht,

daß im Sinne der Una-Sancta-Bewegung ein Gespräch unter den christlichen Bekenntnissen auch über dogmatische Fragen ermöglicht werden muß. Dazu möchte er zunächst die Ansatzpunkte aufweisen. In diesem Sinne sei hier gerne der Satz über die Stellungnahme des Verfassers zu E. Stauffer berichtet, den der Rezensent in der Besprechung des Buches „Vom Wesen des Christentums“ in der TThZ 1948 S. 317 geschrieben hat.

Im einzelnen ist man immer wieder erfreut, die Auffassungen von Sch. kennenzulernen, ob er nun über die Geschichtsphilosophie und -theologie schreibt oder über die Wiederkunft des Herrn nach den Schriften des NT, über das Nichtwissen des Gerichtstages bei Christus oder über den Chiasmus, über den Ablass für Verstorbene oder die sogenannte Aufopferung der hl. Kommunion, über den Ort des Himmels oder das Feuer der Hölle, über ewige Sünde oder die Zahl der Auserwählten.

Hinter allen einzelnen Ausführungen aber erhebt sich immer wieder das leuchtende Bild des Herrn der Herrlichkeit; denn Sch. hat zutiefst erfaßt, daß die Lehre von den letzten Dingen ihr entscheidendes Gepräge erhält durch die Person und das Werk Christi.

Wenn auch der Fachgelehrte da und dort anderer Meinung als Sch. sein mag, die Leser, besonders der Seelsorgeklerus, werden das Werk nicht ohne größten Gewinn aus der Hand legen. Deshalb sei es aufs wärmste empfohlen. Ignaz Backes

Hengstenberg, Hans-Eduard, Die Marienverehrung im Geisteskampf unserer Tage. Echter-Verlag Würzburg 1948. 88 S.

Der Verfasser wendet sich dagegen, daß Maria einzig um eines natürlichen oder übernatürlichen Nutzens verehrt werde, und fordert, sie vorerst zu ehren, um die göttliche Ordnung, uns zu erlösen und zu heiligen, damit anzuerkennen. Erfreulich ist auch, wie H. den Begriff des Herzens, soweit er in der Frömmigkeit verwandt wird, untersucht. Er kommt zu dem Ergebnis: Die persongeleitete, seelisch-

geistige Gestalt meinen wir, wenn wir von dem Herzen Mariä sprechen. Leider geht der Verfasser an anderen theologischen Problemen vorbei, z. B., was es heißt, seine Verdienste Mariä aufzuopfern. Auch ist das, was H. über die Natur als Unterbau der Gnade in pädagogischer Sicht sagt, zu wenig. Es läßt sich kein überzeugender Beweis für eine Gehorsampflcht der Christen gegenüber Maria beibringen. Der priesterliche Dienst am Leibe Christi wird nicht passend als Gewalt über Christus bezeichnet.

Ignaz Backes
Jüssen, Klaudius, Tatsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens. Badenia-Verlag Karlsruhe 1948. 40 S.

Jüssen breitet das geschichtliche Material aus und lehnt einen historischen Beweis für die leibliche Aufnahme in den Himmel ab. Er hält dennoch dafür, diese Lehre sei einschlußweise formell geoffenbart. Die Problematik, die sich hinter Worten wie Offenbarung, Glaubenssinn und Dogmententfaltung birgt, wird spürbar.

Ignaz Backes
Ternus, Josef, Der gegenwärtige Stand der Assumptfrage. (Die Diskussion 5.) Verlag Josef Habbel, Regensburg 1948. 61 S., 2,50 DM.

Tiefer und umfassender als Jüssen führt T. in die Zusammenhänge hinein. Die Einwände der Gegenseite werden ruhig und ernst beachtet. Leider geht T. nicht auf die Frage ein, was für eine Art Schriftbeweis vorliegt, wenn man sich nicht auf den Literal-sinn berufen kann. In der Frage der Überlieferung ist T. zu sehr von Fall-er beeinflußt. Hier sind die Beantwortungen, die Altaner in der Theol. Revue 1948 gebracht hat, ergänzend heranzuziehen. Der Gedanke, daß Maria im Falle der Definition ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel ihrerseits mehr für uns tue, begegnet dem Leser auch, ohne daß er theologisch beleuchtet wird. Ignaz Backes

Wegener, Josef, Fatima, Geheimnisse, Wunder und Gnaden. Steyler Missionsbuchhandlung, Kaldenkirchen, Rhld. 1948. 2. Aufl. 128 S.

W. stellt die Erscheinungen von Fatima dar, wie sie nach den Berichten der einzigen noch lebenden Zeugin, der Karmeliterin Maria da Dores, sich ereignet haben, beleuchtet die Bedeutung dieser Erscheinungen und erzählt

die Lebensschicksale der drei Kinder sowie den Triumph der sich an Fatima anknüpfenden Marienverehrung. W. sagt klar, die Verehrung des unbefleckten Herzens Mariä habe eine andere Grundlage als die Visionen von Fatima. Er will nicht wissenschaftlich darlegen, was die historische Kritik zu den Berichten und was die Theologie zu dem Inhalte sagt.

Eben deshalb war es nicht angebracht, wider die Bedenken, die P. Dhanis SJ gegen die Berichte vorgebracht hat, zu polemisieren. Noch mehr befremdet, daß W. andere angebliche Erscheinungen erwähnt, für die er keine Gewähr durch eine kirchliche Instanz bietet. Der Theologe unterscheidet, ob bei einer Erscheinung ein äußeres Objekt sich zeigt, wie z. B. bei dem sogenannten Sonnenwunder von Fatima, oder ob die Erscheinung nur in der Phantasie vor sich ging. Es ist die allgemeine Ansicht der mystischen Theologie, daß es sich bei Erscheinungen der Gottesmutter, zumal wenn andere Umstehende sie nicht wahrnehmen können, um außergewöhnliche Vorgänge in der Phantasie handelt, bei denen dann zu untersuchen ist, ob sie von Gott wunderbar hervorgebracht wurden oder nicht. Bei Vorgängen, die einerseits übernatürlich, anderseits imaginativ sind, wie das bei den Erscheinungen der Mutter Gottes in Fatima der Fall ist, kommt es nach der gewöhnlichen Lehre der mystischen Theologie nicht auf das die Phantasie erfüllende Beiwerk an, sondern einzig auf das, was Gott damit bezweckte. So sehr man die göttliche Mahnung zur Lebensbesserung und Buße, die in den Ereignissen von Fatima sich kundgibt, unterstreichen muß, so wenig darf man durch breite Schilderung der nebensächlichen Begleiterscheinungen, die in der Phantasie der Kinder stattfanden, den Zugang zur theologischen Einsicht erschweren. Leider hat man wie bei den Berichten über Lourdes so auch bei diesem Buche über Fatima nicht den Eindruck, daß man sich um die Grundbegriffe der mystischen Theologie sehr kümmere. Auch folgendes verdient beachtet zu werden: Wie leicht wird ein Bild mit der dargestellten Person gleichgesetzt? Geschieht es nur in der Sprache? Wie sehr können Andersgläubige dadurch abgestoßen werden! Ähnliches gilt für Sätze, die von der

Mutter Gottes ohne Erläuterung auszusagen, sie teile Gnaden aus und habe Macht über die göttliche Gnade. Endlich sei hingewiesen, daß sehr häufig der Begriff gebraucht wird: Den Heiland trösten. Wenn wir den Anthropomorphismus verwenden, daß Gott wegen unserer Sünden betrübt ist, so prägen wir damit die Idee, daß Gott lebendig ist, gefahrlos ein. Aber diese Redeweise ist weniger angebracht bei dem menschlichen Herzen und der menschlichen Seele Jesu Christi und seiner Mutter, da hier leicht die Wahrheit verdunkelt wird, daß diese seit ihrem Tode den leidvollen Affekten nicht mehr unterliegen. Ignaz Backes

PASTORALTHEOLOGIE

Demal, Willibald, OSB, Praktische Pastoralpsychologie. Herder-Wien 1948. 320 S., geb. 13,— sfr.

Der Verfasser, seit 1933 als Kaplan und Pfarrverweser in der Seelsorge tätig, betont mit Recht, daß eine gründliche Ausbildung in der Seelenkunde für den Seelsorger notwendiger sei „als so manches Nebenfach, dessen Kenntnis heute vom Theologiestudierenden verlangt wird“. Wenn das Werk auch keine abgeschlossene und vollständige Pastoralpsychologie sein will, so werden doch viele Probleme der Typenpsychologie und der pastoralpsychologischen Pathologie so anschaulich und lebensnah dargestellt, daß der Seelsorger reiche Anregung finden wird. J. Höffner

Kromer, Dr. Karl, Heirat und Scheidung in Frage und Antwort mit vielen praktischen Beispielen. Otto-Meißners-Verlag, Schloß Blekede an der Elbe 1948, 200 S.

In der Reihe „Recht für jeden“ ist als zweiter Band die vorliegende Schrift erschienen. Sie bietet das gegenwärtig geltende staatliche Eherecht und soll jedem, der sich für das Eherecht interessiert, Wegweiser und Hilfsquelle sein. Die in Frage und Antwort fortschreitende Darlegung ist klar und leichtfaßlich gehalten. Die Schrift ist zu empfehlen. Dr. Schauf

Dr. med. A. Stecher, Zeitwahl in der Ehe. Verlag Gerd Hatje, Stuttgart 1948, 135 S., 4,80 DM.

In ruhiger, gediegener und sachlicher Art legt der Schweizer Arzt A. Stecher die Ergebnisse der Forschungen Ogino-Knaus ausführlicher dar

und verweist auf die Erfahrungen und Fortschritte, die die bahnbrechenden Erkenntnisse der beiden Gelehrten gefunden haben. Die Schrift, die für die Öffentlichkeit gedacht ist, ohne aber indes populär genannt werden zu können, hätte hier und dort zur Erleichterung des Verständnisses verschiedene medizinische Begriffe in deutscher Sprache erklären sollen. Was der Verfasser ergänzend über eine vielleicht mögliche Beeinflussung des Zustandekommens der Geschlechter (17. Kap. „Knabe oder Mädchen“ S. 119) sagt, scheint uns nicht unanfechtbar zu sein. Einmal ist eine mögliche Beschädigung des befruchtenden Samens nicht völlig ausgeschlossen, sodann stellt sich die vorgeschlagene vorbereitende Handlung als ein Verfügungsrecht über das Keimgut dar. Dieses Verfügungsrecht aber ist nach der katholischen Sittenlehre dem Menschen abzusprechen. Andere Ausstellungen an der Schrift haben wir nicht zu machen. Möge sie ihr Ziel, der Heilung mancher Ehen zu dienen, erreichen! Glaube und Sitte, Kinder, Ehe- und Familienleben werden es zu danken wissen. Dr. Schauf

Konrad Algermissen, Kirche und Gegenwart. Besinnliches zur heutigen religiös-kulturellen Lage. Dritte Aufl. (13.—22. Tausend) 1947. Verlagsbuchhandlung Josef Giesel, Celle. 378 Seiten.

Das Buch ist eine „zeitgemäße und erweiterte Neuauflage“ eines Predigtbuches, das im Jahre 1939 unter dem Titel „Predigten zur Zeitlage“ erschienen und dann nach einiger Zeit von der Gestapo verboten worden ist. Statt der Predigtform ist die Form „belehrender und besinnlicher Lesungen“ gewählt, um so „den Inhalt des Buches weitesten Kreisen zugänglich zu machen“. Wie sich beim Studium des Buches zeigt, ist diese Umarbeitung nur eine sehr äußerliche und das ist wohl ein Mangel. Denn wenn das Buch als Vorlage und Materialbietung für Predigten und Vorträge sicher gute Dienste leisten kann, so werden weitere Kreise durch die Form der Darlegung sich kaum innerlich fesseln lassen. Dr. Chardon

Eingesandte Schriften

Die Aufnahme in dieses Verzeichnis bedeutet keine Empfehlung. Bei der großen Zahl der eingesandten Schriften können wir uns nur dann zu einer Besprechung verpflichten, wenn das Buch ausdrücklich von uns angefordert worden ist.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Adam, Karl, Una Sancta in katholischer Sicht. Drei Vorträge. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1948. 144 S., geb. 5,— DM.
- Delekat, Friedrich, Der gegenwärtige Christus. Versuch einer Theologie der Geschichte. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1949. 220 S., geb. 5,80 DM.
- Delp, Alfred, SJ, Im Angesicht des Todes. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerl. Frankfurt/M. 1948. 2. Aufl. 181 S., geb. 6,80 DM.
- Dimpfl, Augustin, Gott unser Verteidiger. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1941. 92 S., geb. 3,90 DM.
- Faulhaber, Ludwig, Die Kennzeichen der Kirche. Echter-Verlag, Würzburg 1949. 72 S., geb. 2,10 DM.
- Fries, Heinrich, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Kerle-Verlag, Heidelberg 1949. 398 S., geb. 9,80 DM.
- Gogarten, Friedr., Die Kirche in der Welt. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1948. Geb. 7,20 DM.
- Ökumenische Einheit, Heft 1/1948: Utopie oder Wirklichkeit der Christlichen Einheit. Verlag J. u. S. Federmann, München 1948. 176 S., br. 6,50 DM.
- Reinhard, Wilh., Ist das Abendland auf christlichem Wege? Gedanken zur religiösen u. kulturellen Zeitlage. Herder-Freiburg 1949. 44 S., 1,20 DM.
- Schneider, Alfons Maria, Stimmen aus der Frühzeit der Kirche. Balduin Pick Verlag, Köln 1948. 6,50 DM.
- Theresia vom Kinde Jesu, Geschichte einer Seele. Johann Josef Zimmer Verlag, Trier 1948. 284 S., geb. 9,— DM.
- Weißbrecht, Hans Jörg, Beiträge zur Religionspsychopathologie, insbesondere zur Psychopathologie der Bekehrung. Scherer-Verlag, Heidelberg 1948. 187 S., Hln. 15,— DM.
- Wette, Bernhard, Die Glaubenssituation der Gegenwart. Herder-Freiburg 1949. 36 S., 1,20 DM.
- Weymann-Weyhe, Walter, Die Entscheidung des Menschen. Nietzsche als geschichtliche Wirklichkeit. Verlag Herder, Freiburg 1948. 204 S., geb. 8,— DM.

DOGMATIK

- Beck, P. Pius, OESA, Zu Füßen der Dreieinigkeit. Besinnliche Lesungen. 1949. 130 S., 4,80 DM.
- Bierbaum, Athanasius OFM, Bruder Jordan Mal. Ein Leben in Gott. 8. Aufl. Franziskus-Druckerei, Werl i. W. 1949. 52 S., —, 60 DM.
- Bopp, Linus, Erlösung nach Martin Deutingers Betrachtungen über das Reich Gottes nach Johannes. Vlg. Götz Schwipert, Bonn 1947. 274 S., geb. 5,80 DM.
- Diekamp, Franz, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Bd. I. 10.—11. Aufl. Aschendorff-Münster 1949. 371 S., geb. 12,— DM.
- Feckes, Karl, Die Kirche als Herrenleib. Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius XII. 'Mystici Corporis Christi.' Verlag J. P. Bachem, Köln 1949. 248 S., 6,60 DM.

- Garrigou-Lagrange, Reginald, OP, Die drei Bekehrungen und die drei Wege. Aus dem Französ. übers. von M. Birgitta zu Münster, OSB, Herder-Freiburg i. Br. 1948. 117 S., kart. 5,— DM.
- Gogarten, Friedrich, Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1948. 550 S., 12,50 DM.
- Graber, Rudolf, Maria im Gottesgeheimnis der Schöpfung. Friedrich Pustet, Regensburg 1949. 2. Aufl. 122 S., kart. 2,80 DM.
- Gräf, Richard, CSSP, Herr, lehre uns beten. Friedrich Pustet, Regensburg 1949. 3. Aufl. 202 S., geb. 4,80 DM.
- Guardini, Romano, Theologische Gebete. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerl. Frankfurt/M. 2. Aufl. 56 S., geb. 3,50 DM.
- Hechelmann, Adolf, Leben im Heiligen Geist. Hansa-Verlag Jos. Toth, Hamburg 1949. 102 S., geb. 2,80 DM.
- Köster, Heinrich Maria, Neue Schöpfung. Beiträge zu pastoralen Gegenwartsfragen. Lahn-Verlag, Limburg 1948. 720 S., geb.
- Lesanvier, Maurice, Das innere Gebet nach der französischen Schule Kardinal Bérulles. Patmos-Verlag Düsseldorf 1948. 32 S., kart. 1,20 DM.
- Poschmann, Bernhard, Die katholische Frömmigkeit. Echter-Verlag, Würzburg 1949. 236 S., geb. 7,50 DM.
- Sales, Franz von, Auf heiligen Bergen. Worte der Seelenführung aus geistlichen Briefen. Matth.-Grünwald-Verlag, Mainz 1948. 80 S., geb. 2,— DM.
- Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie. Erscheint wieder seit 1949. Jährl. 4 Hefte, je Heft 6,— DM. Verlag Herder, Freiburg.
- Seller-Dietz, Im Banne des Kreuzes. Augustinus-Verlag, Würzburg 1949. 2. Aufl. 510 S., geb. 12,— DM.
- Walter, Eugen, Das Gebet des Herrn. Herder-Freiburg 1948. 48 S., 2,80 DM.
- Wunderle, Georg, Arzt und Mystik. Augustinus-Verlag, Würzburg 1949. 48 S., 2,40 DM.
- Zoller, Konrad, Leben und Leiden der Jungfrau Anna Schäfer von Mindelstetten. Friedrich Pustet, Regensburg 1949. 72 S., 2 Bildtafeln, geb. 2,80 DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT

- Assmussen, Hans, Abendmahl und Messe. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1949. 37 S., 1,60 DM.
- Vir Dei Benedictus. Festgabe zum 1400. Todestag des Heiligen. Dargeboten von Mönchen der Beuroner Kongregation. Hrg. von Abtpräses R. Molitor. Aschendorff-Münster 1947. 340 S., kart. 15,— DM, geb. 17,50 DM.
- Biedermann Hermenegild M. OESA, Der eschatologische Zug in der ostkirchlichen Frömmigkeit. Augustinus-Verlag, Würzburg 1949. 26 S., 1,50 DM.
- Bierbaum, Athanasius P. OFM, Neuntägige Andacht zu Bruder Jordan Mal. 7. Aufl. Franziskus-Druckerei, Werl i. W. 1949. —, 30 DM.
- ders., Zwölf Heilige Stunden. Franziskus-Druckerei, Werl i. W. 7. Aufl. 144 S., 1,50 DM.

- Coppenrath, A., Das Morgen- und Abendgebet der Kirche. Regensburg-Münster 1948. 68 S., 1,20 DM.
- Guardini, Romano, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe. 4. Aufl. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1949. 294 S., 10,50 DM.
- Heller, Friedrich, Deutsche Messe oder Feier des Herrenmahles nach altkirchlicher Ordnung. 2. Aufl. J. u. S. Federmann-Verlag, München 1948. 56 S., 3,80 DM.
- Kaempfer, Walther, Deutsches Vesperbuch. Schöningh-Paderborn 1948. 126 S., 1,80 DM.
- Kirchgässner, Alfons, Pfarrgemeinde und Pfarrgottesdienst. Herder-Freiburg 1949. 124 S., kart. 3,60 DM.
- Klausner, Theodor, Abendländische Liturgiegeschichte. Forschungsbericht und Besinnung. Hanstein-Bonn 1949. 31 S., 1,— DM.
- Lenartz, Werner, Weg durch das Gottesjahr. Ferd. Dümmlers-Verlag, Bonn 1948. 96 S., 3 Abb., 1,20 DM.
- Steffens, Hans, Wir lernen beichten. Kleines Lern- und Betbüchlein für die 1. hl. Beichte. 4. Aufl. Laumann-Dülmen 1949.
- ders., Der Heiland kommt. Laumann-Dülmen 1949.
- Stöcker, Hans, Die hehre Feier der Fasten. Matth.-Grünwald-Verlag, Mainz 1949. 2. Aufl., 3,90 DM.
- Tilmann, Klemens, Die Feier des heiligen Meßopfers für Kinder. Kösel-Verlag, München 1948. 16 S.
- ders., Opfer des Lobes. Kösel-Verlag, München 1949. 16 S.
- ders., Gastmahl der Liebe. Eine Kindermesse. Kösel-Verlag, München 1949. 16 S.
- ders., Die Liturgie missionarisch gesehen. Verlag Herder, Freiburg 1949. 48 S., 1,— DM.
- Wagenhäuser, Erhard, Singet dem Herrn ein neues Lied. Hilfsbüchlein zum neuen latein. Psalterium. Gregorius-Verlag, vorm. F. Pustet, Regensburg 1949. 4,50 DM.

SOCIALIA

- Aristoteles, An König Alexander. Über die Welt. Schöningh-Paderborn 1949. 3,— DM.
- ders., Große Ethik. Schrift über Tugenden und Laster. Schöningh-Paderborn 1949. 4,80 DM.
- Füßlein, Rudolf, Werner, Die unwandelbaren Fundamente des Staates. Grundzüge einer wertgesetzlichen Staatslehre. Drei Türme Verlag Hamburg 1947. 220 S.
- Das Katholische Jahrbuch 1948—49. Verlag Kemper, Heidelberg 1948. Hrg. von H. Bauer und J. Thielmann. 294 S., geb. 7,80 DM.
- Kipp, Heinrich, Staatslehre. Mensch, Recht und Staat. 2. Aufl. Balduin-Pick-Verlag, Köln 1949. 346 S., 13,50 DM.
- von Martin, Alfred, Geist und Gesellschaft. Soziologische Skizzen zur europäischen Kulturgeschichte. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerel, Frankfurt/M. 1948. 258 S., geb. 8,— DM.
- ders., Soziologie der Renaissance. 2. Aufl. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerel, Frankfurt/M. 1949. 181 S., geb. 7,50 DM.
- ders., Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs (Hegel, Nietzsche-Spengler). Verlag Bitter, Recklinghausen 1948. 1,20 DM.
- Monzel, Nik., Die Nation im Lichte der christlichen Gemeinschaftsidee. Hanstein-Bonn 1949. 32 S., 1,20 DM.

- v. Nell-Breuning, O. u. Sacher, Hermann, Zur sozialen Frage (Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, H. 3). Herder-Freiburg 1949. 244 Sp., 5,20 DM.
- Reibstein, Ernst, Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts. Studien zu den „Controversiae illustres“ des Fernandus Vasquius (1559). Verlag Paul Haupt, Bern 1949.
- Rest, Walter, Toleranz. Eine Bildungsaufgabe und eine Gewissensfrage. J. Schnellische Buchhdlg., Warendorf i. W. 1948. 105 S., geb. 3,80 DM.
- Sauer, Ernst, Grundlehre des Völkerrechts. 2. Auflage. Balduin-Pick-Verlag, Köln 1948. 480 S.
- Schreiber, Georg, Zwischen Demokratie und Diktatur. Persönliche Erinnerungen an die Politik und Kultur des Reiches von 1919—1944. Regensburg-Münster 1949. 149 S., geb. 5,— DM.
- Situation und Entscheidung. Zeitbuch für Politik und Kultur. Zweite Folge. Hrg. von Walter Rest. Vlg. J. Schnellische Buchhdlg., Warendorf/W. 1948. 223 S.
- Stadtmüller, Georg, Das Naturrecht im Lichte der geschichtlichen Erfahrung. Verlag Bitter, Recklinghausen 1948. 2 DM.
- Stratmann, Franziskus, OP, Die Heiligen und der Staat. Bd. I: Jesus Christus. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerel, Frankfurt/M. 1949. 170 S., geb. 7,— DM.
- Többen, Heinrich, Der Lebenswille der Frau. Ferd. Dümmlers Verlag, Bonn 1947. 168 S., 9,60 DM.
- Trillhaas, Wolfgang, Studien zur Religionssoziologie. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1949. 2,40 DM.

VERSCHIEDENES

- Badenia-Festschrift: 75 Jahre Badenia. Badenia-Verlag, Karlsruhe 1949.
- Cervantes, Miguel d., Die unbessene Neugier. J. Schnellische Buchhdlg., Warendorf/Westf. 1948. 94 S., geb. 2,80 DM.
- Eschbach, Maria, Die Bedeutung Gertrud von Le Fort in unserer Zeit. J. Schnellische Buchhdlg., Warendorf/Westf. 1948. 99 S., geb. 3,20 DM.
- Göbels, Hubert, Das Haus mit den zwölf Kindern. Eine Kommuniongeschichte für Jungen und Mädchen. 16.—20. Tsd. Laumann-Dülmen 1949. 3,90 DM.
- ders., Ludger und Gertrud. 16.—20. Tsd. Laumann-Dülmen 1949. 5,10 DM.
- Görres, Der große Görres. Auswahl aus seinen Werken. Besorgt von Karl D' Ester. Glück und Lutz, Nürnberg 1948. 212 S., 3,50 DM.
- Görres, Ida Friederike, Nocturnen. Tagebuch und Aufzeichnungen. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerel, Frankfurt/M. 1949. 306 S., 8,50 DM.
- Haecker, Theodor, Opuscula. Ein Sammelband. Kösel-München 1949. 448 S., geb. 16,50 DM.
- Joos, Joseph, Leben auf Widerruf. Begegnungen und Beobachtungen im KZ Dachau 1941—1945. 2. Aufl. Paulinus-Verlag Trier 1948. 190 S., geb. 6,— DM.
- Ruhrmann, Manfred H., Deutscher Totentanz. Götz-Schwippert-Verlag, Bonn 1948. 1,50 DM.
- Schaumann, Ruth, Der schwarze König. Matth.-Grünwald-Verlag, Mainz. 46 S., 2,50 DM.
- Steiner, Julius, Das Goldene Buch der Bäcker. Pflaum-Verlag, München 1948. 160 S., geb. 8,— DM.
- Wenzl, Aloys, Nietzsche. Versuchung und Verhängnis. Verlag Bitter, Recklinghausen 1948. 2. Aufl. 1,20 DM.
- Wittig, Jos., Die Kirche im Waldwinkel. Thomas-Verlag, Kempen 1949.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

MÜNSTER/WESTFALEN



Aus unseren Neuerscheinungen

Beiträge zur Kontroverstheologie.

Herausgegeben von R. Grosche.
Beihefte zur Catholica. Heft 1:
Die Kirche im Epheserbrief. Aufsätze von H. Schlier und P. V. Warnach OSB. 114 S., DM 4,80.

Franz Diekamp, **Katholische Dogmatik** nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Bd. 1, 10. u. 11. Aufl., XII und 372 S., geh. DM 12,50, gbd. mit Leinenrücken DM 13,50. Die Neuauflagen werden von Univ.-Prof. Dr. Jüssen, Freiburg i. Br., betreut.

Die Kathedrale. Blätter zum Wiederaufbau der deutschen Dome und Kirchen. Herausgegeben von G. Hasenkamp. 4. Folge, 32 S. mit 8 Abb., darunter 3 ganzseitigen, DM 2,—.

Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Ein Loseblatt-Lexikon. Bereiche: Das religiöse Leben im engeren und eigentlichen Sinne — Philosophie und Naturwissenschaften — Anthropologie, Bildung und Erziehung — Recht — Staat und Politik — Gesellschaft und Wirtschaft — Literatur, Kunst und Film. II. Jahrg. 1949, 1. Lieferung S. 1—174, DM 4,—.

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Veröffentlichung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Herausgegeben von Univ.-Prof. D. Dr. M. Bierbaum in Verbindung mit Univ.-Prof. D. Dr. J. P. Steffes und Univ.-Prof. Dr. Th. Ohm OSB. Heft 2, 1949. Einzelheft DM 3,—, Bezugspreis jährlich DM 7,50.

Joseph Lortz, **Geschichte der Kirche** in ideengeschichtlicher Betrachtung. 11./14. Aufl., XXII u. 464 S., kart. DM 12,50, gbd. mit Leinenrücken DM 15,—. Auflage ist vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung.

Joseph Pascher, **Form- und Formenwandel sakramentaler Feiern.** Ein Beitrag zur Gestaltenlehre der heiligen Zeichen. 96 S., kart. DM 3,80, gbd. mit Leinenrücken DM 4,80.

Theologische Revue Begründet von Franz Diekamp, fortgeführt von Arnold Strucker, herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. J. Gewieß u. Univ.-Dozent Dr. B. Nisters. 45. Jahrg. 1949, 3 Heftjährl. je DM 3,—.

Wilhelm Schmidt, **Der Ursprung der Gottesidee.** „Die asiatischen Hirtenvölker.“ Bd. IX, XXXII und 899 S., kart. DM 45,—, gbd. mit Lederrücken DM 50,—.

Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Landesuniversität zu Münster (Westf.). Heft 23: **Neuere Funde zum Text des Neuen Testaments.** Eine akademische Rede von Dr. M. Mehnertz, 18 S., DM —,60.

Veröffentlichungen des Missionswissenschaftlichen Instituts der Westf. Landesuniversität in Münster. Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Th. Ohm OSB. Heft 1: **Die christliche Theologie in asiatischer Sicht.** Von Th. Ohm OSB. 48 S., DM 1,80.

Jede Buchhandlung liefert



HUBERT ELSSEN WITTLICH

Telefon 385 Gegründet 1870

Möbeltransporte
mit modernen Automöbelwagen

J. B. Grachs Buchhandlung

Jakob Weber

Trier, Simeonstr. 36, am Hauptmarkt
G e g r ü n d e t 1 8 4 6

Bücher
Zeitschriften
Schreibwaren

Spezialität:

**Kathol. Theologie
und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete
Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

BELIEBTE ZIGARREN

Marken erster Firmen

Zigarillos · Stumpen · Tabake · Zigaretten
alle Raucherartikel
liefert besonders preiswürdig

JOSEF GANZ · TRIER

Tabakwaren-Fachhandel

HAUPTMARKT 22 · RUF 3291



Verlangen Sie Probesendung

Möbeltransporte

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

M. Mallmann Nachf.

Fernsprecher 2800

Trier

Thebäerstraße 47/49

V 106
SL 13

7. DEZ. 49
BIBLIOTHECA SEMINARII CATHOLICI
TREVIRORUM

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

58. JAHRGANG DES
PASTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

- Zur Problematik der Kirchlichen Mißstände im Spätmittelalter /
DDR. Joseph Lortz 257
Kirchliche Eheschließung durch Stellvertreter / Dr. Albert Heintz . . . 280
Die Ferntrauung von Nichtkatholiken nach katholischem Kirchenrecht /
Dr. Joseph Weier 283
Wiedergutmachung / Oswald v. Nell-Breuning SJ 286

ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

- Die Frage Knaus-Ogino auf der Beurerer Ärztetagung / Dr. Heilweck . . . 298
Versuch einer ersten Einführung in die Gedankenwelt der modernen
Tiefenpsychologie / W. Kempf 302
Besinnung der Nachkriegs-Seelsorge. Rückblick 1945 bis 1949 /
J. Höffner 306
Die Patrologie im französischen Sprachgebiet in der Kriegs- und Nach-
kriegszeit (1940 bis 1947) / Dr. Joseph Barbel CSSR. 308
Geschichtlicher Beitrag zur Pfarrei Bausendorf / Dr. A. Thomas . . . 314

- BESPRECHUNGEN 315

Heft 9/10
SEPTEMBER/OKTOBER 1949

PAULINUS-VERLAG-TRIER

Marmor

ist edelster Naturstein in vielen tausend Jahren zu feierlicher Farbenpracht gewachsen.

Der weihenvollen Würde des Gotteshauses mit den schönsten Gaben der Erde ein festliches Gewand zu geben, das ist seit fast hundert Jahren eine schöne Aufgabe unseres Werkes.

MARMOR SCHÜLLER, Werk: TRIER



Möbeltransporte

*Umzüge
aller Art*

Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel, Telefon 163

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung. Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften
im Rahmen der Möglichkeit

Stets Eingang von literarischen, theologischen und wissenschaftlichen
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium
des Bischöflichen Priesterseminars in Trier.

Schriftleiter: Professor Dr. Joseph Höfner, Trier, Windstraße 4.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignatz Backes, Trier, Olewigerstraße 189
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Joseph Höfner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstr. 5 (Alttestamentliche Wissenschaft); Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Joseph Höfner, Trier, Windstraße 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Domkapitular Prof. Dr. Peter Ketter, Trier, Domfreihof 4 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbach 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Weberbach 72 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbach 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Paulinstr. 64 (Moraltheologie); Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbach 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM
zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.
Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/FR/INF.

Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spätmittelalter^{*)}

In memoriam Sebastian Merkle

Von Universitätsprofessor DDr. Joseph Lortz, Münster i. W.

IV

Die Belastung von außen

Man hat sich seit einiger Zeit viel Mühe gemacht, zum Bewußtsein zu bringen, daß die kirchliche Zersetzung im Spätmittelalter nicht eigentlich auf das Konto der Kirche allein komme; mancher möchte sogar die Schuld zum größten Teil von ihr abwälzen. Man hat sich in diesem Zusammenhang zu Trugschlüssen verleiten lassen, die es zu vermeiden gilt.

Immer wieder: der Maßstab, den man anlegt, muß einheitlich sein; die Einstellung muß konsequent bleiben. Nun betonen wir doch so gern, und zwar mit vollstem Recht, daß die Kirche das Mittelalter gebildet, die abendländische Völkerfamilie erzogen habe, dies aber nach echt evangelischer Weise in der Art, daß sie nicht im luftleeren Raume blieb, sondern das Volkstum in sich aufnahm, in das Volkstum einging, allen alles wurde. Man kann aber diese innige Verbindung nicht nur für die vorteilhaften Zeiten und Ergebnisse gelten lassen. Die mittelalterliche Verbindung Kirche—abendländische Völker ist in tiefstem Sinne wurzelhaft und in weitestem Sinne schicksalhaft. Es ist selbstverständlich, daß die Kirche aus den Reaktionen ihres Erziehungsprojektes nicht nur Gewinn erzielte, sondern auch durch sie Belastung erfuhr: hier mußte sie sich also bewähren. Wenn sie das etwa in ungenügendem Maße tat, ist das auch ihr als Schwäche und Mißstand anzurechnen. Gerade der heiligen Kirche, der heiligen Erzieherin der Völker wird man hier sachgemäß nicht die Verantwortung mindern wollen.

Es ist also selbstverständlich, daß die spätmittelalterliche Ermüdung nicht nur als ein innerkirchlicher Prozeß verstanden werden kann (Braun S. 58; die voranstehenden Ausführungen brachten bereits reiches Material), aber eben doch als ein kirchlicher. Die Kirche ist nicht spiritualistisch unsichtbar, sondern geistlich, d. h. innenaußwendig. Es ist wahr, daß die Schwäche des Reiches, die Kämpfe des Adels, Einfälle von außen, Geldentwertung, Eingriffe des Adels in die Besetzung kirchlicher Stellen u. ä. tiefgreifend an der Herbeiführung der spätmittelalterlichen kirchlichen Schwäche mitgewirkt haben; es ist selbstverständlich, daß man widrige Zeitumstände und

^{*)} Siehe den ersten und zweiten Teil in den Heften 1/2 und 7/8 (1949) dieser Zeitschrift.

Einflüsse einrechnen muß, denen sich ein Bischof, ein Kloster oder der Papst schlechterdings nicht entziehen konnten²⁴. Aber damit ist die Frage nach der innerkirchlichen Kraft oder Schwäche, ist die Frage nach dem religiös-kirchlichen Wert des Mittelalterlichen und Spätmittelalterlichen an sich nur noch schärfer gestellt. Besonders, wenn die Fälle, in denen die Umstände so nachteilig von außen hereinwirken, in solcher Fülle auftreten, stellt sich die Frage in besonderer Eindringlichkeit. Die Lösung führt immer wieder zur religiös-kirchlichen Gefährlichkeit, ja Fragwürdigkeit des anderseits heilsgeschichtlich so unübersehbar wichtigen, ja unentbehrlichen spezifisch Mittelalterlichen in der Kirche.

Wenn man etwa die Pestjahre seit 1348 mit Recht anzieht, um die innere Desorganisation der Klöster zu erklären (Miller S. 17), so reicht die gleiche Tatsache schon viel weniger aus, um den vernichtenden Niedergang des inneren Wertes der Konventsmitglieder (ebd.) zu erklären, also doch immerhin von Kreisen, die nach der Idee ihres Institutes und gemäß ihrer Regel eine Elite hätten darstellen müssen. (Im Falle Söflingen räumt Miller dies selbst indirekt ein, indem er, ebd. S. 17, angibt, daß das Kloster schon vorher stark zersetzt war). Wenn man aber die Wirkung der Pestjahre, nämlich die Ausleerung der Klöster, dadurch beseitigen wollte, daß man „scharenweise Kinder“ aufnahm (Redlich), so war das keine berechtigte Rücksicht auf unausweichliche widrige Zeitumstände, sondern ein Versagen gegenüber der Hauptaufgabe des Ordenslebens, die unbedingt eine religiöse war und hätte bleiben müssen.

In dieser Art ist auch das Laienpatronat (auch dasjenige vieler Klöster, denen die betreffende Pfründe inkorporiert war) nicht einfach als Mißstand da und dort festzustellen, sondern es gilt zu erkennen die religiöse Belastung, die dieses Institut grundsätzlich für die mittelalterliche Kirche bedeutete. Die bischöfliche Einweisung und das ungenügende bischöfliche Examen (s. unten) boten auch nicht annähernd Ersatz. Ausgezeichnet äußert sich Braun (S. 48 f.) hierzu: „So lange die Bischöfe nicht einen maßgebenden Einfluß auf die Besetzung vor allem der Pfarreien (desgleichen der Domherrnstellen, der Kaplanstellen) besaßen . . ., mochten sie sich persönlich von noch so edlen Absichten leiten und noch so gehaltvolle Hirtenbriefe von ihrer Kanzlei ausgehen lassen, es mußten das alles vergebliche Bemühungen bleiben.“

Aber auch diese Erklärung enthüllt letztlich die ungenügende innere Schöpferkraft. Sie ist nicht eine genügende Entlastung der Verantwortlichen. Zwar klagt Bischof Otto III. von Konstanz dem Papst Martin V., daß der Adel ihn „geradezu zwingt, Knaben, Laien und andere ungeeignete Personen zu investieren“ (Braun 49). Die

²⁴ Das Zweiseitige des Problems kann man sich am besten klarmachen am großen Beispiel von Papst Adrian VI. Bei ihm war Reformkraft; er sah den Unrat an heiliger Stätte und bekannte die Schuld des Klerus. Aber die Ungunst der Zeiten machte ihm (wegen der Kürze seiner Regierung) den Erfolg einfach unmöglich.

Schuld des Adels voll zugegeben, muß man doch fragen: durfte es ein solches ‚Zwingenlassen‘ geben? Vor allem: konnte es dies in einem das Gesamtbild kennzeichnenden Umfang geben, wenn bei einem Großteil der Bischöfe religiöse Kraft und nicht etwa nur Korrektheit im Rahmen der eigenen kirchlich-weltlichen Macht vorhanden war? Hätte es dann so weit kommen können? Die Möglichkeit dieser Art Zwang führt wieder zur Problematik des Mittelalterlichen. Noch deutlicher übrigens bei den Klöstern, die von umsitzenden Rittern mürbe gemacht wurden zur Präsentierung ungeeigneter Personen (ebd.). Und selbst die Entlastung „der“ Bischöfe einmal zugegeben, ändert das den objektiven Gesamtbestand wesentlich? Wäre das Übel in der Kirche nicht vorhanden?

Noch eine ganze Reihe anderer Erscheinungen des kirchlichen Spätmittelalters, die wir als Mißstände ansprechen, führen zur gleichen Frage: war das mittelalterliche Ineinander von geistlichdinglich nicht in sich eine schwere Belastung des Kirchlichen? Umschloß es sogar (im Sinne des Milieu-Problems) nach dem Durchbruch des Christlichen seit etwa dem 12./13. Jahrhundert nicht mehr Hemmungen als Förderungen der missionarischen Aufgabe der Kirche?

Etwa der Bann, und zwar der Bann in seiner echt spätmittelalterlichen, d. h. massenhaften Anwendung in der engen Bindung an das Wirtschaftliche! Vasella hat aus der Diözese Chur eine Reihe Briefe von und an den dortigen bischöflichen Siegler veröffentlicht. Der Bann erscheint einfach wie das liebe tägliche Brot, und immer als Druckmittel, um eine erbärmliche Schuld von diesen kleinen und kleinsten Leuten zugunsten Sr. Fürstbischöflichen Gnaden einzutreiben²⁵. Daß der Bann das wichtigste Mittel des geistlichen Prozesses war (Vasella S. 14), konnte einen echt kirchlichen Sinn haben. Aber bei der Fülle der Prozesse, die sich aus den Zins- und Geldverpflichtungen ergaben, war immer die Gefahr gegeben, daß der Bann unmittelbar finanzielle, also säkularisierte Funktion gewann. Das aber war ein in sich tief unchristlicher Zustand, der nicht dadurch christlicher wird, daß er damals als selbstverständlich galt und heute als für damals selbstverständlich eben zur Kenntnis genommen wird. Wie radikal schließlich die Reaktion vom Wirtschaftlich-Sozialen zum Gebiet der christlichen Lehre hinüberschwenkte, das beweist zur Genüge der reformatorisch unterbaute Bauernkrieg. Es genügt nicht zu konstatieren, „gerade hier überschritten sich wirtschaftliche und kirchliche Ordnung“ (Vasella S. 14), es muß die Frage nach der christlich-kirchlichen Berechtigung dieser Überschneidung gestellt werden, sobald man die Dinge (um ihrer innersten Art gerecht zu werden) kirchengeschichtlich nimmt. Die Frage aber stellen, heißt, sie wenigstens innerhalb der damals so zugespitzten Verhältnisse, verneinen: wieder einmal stößt

²⁵ Oder der Bann wird wegen Schulden des Vaters gegen dessen Kinder ausgesprochen, denen vorher dieserhalb die Verfügung über das Erbe entzogen worden war. (Vasella.)

man auf die Tragik des kirchlichen Mittelalterlichen. Es ist zweifellos, christlich gesehen, ein sehr schlimmer Mißstand, wenn die Dinge kirchlich so gediehen sind, daß „Wandlungen der materiellen Lebensbedingungen weitgehend das Verhältnis der Gläubigen zur Kirche (negativ) beeinflussen konnten“ (Vasella 14), und dies bis zum Massenabfall.

Daß innerhalb der Zentralisation die Entfernung Entfremdung bedeutet, und notwendigerweise zu einer Anwendung des Rechtes ohne menschlichere Beeinflussung bzw. Milderung führt, ist im weltlichen Bereich eine bedauerliche Tatsache, mehr nicht. Auch im geistlichen Bereich kann diese Wirkung nicht ausbleiben. Aber die bedauerliche Tatsache wird hier zum Versagen im innersten Gebiet der Liebe, also des wesentlich Christlichen. Daß damit nicht der Stab gebrochen ist über den einzelnen Beamten, welcher der Gerechtigkeit ihren Lauf ließ, ist selbstverständlich (s. die instruktiven Details bei Vasella S. 16 f. mit Anm. 2). Das Ineinander von Geldschulden und geistlichen Strafen mag ihre Steigerung verdanken der Zwangslage „des bischöflichen Staates, der, geschwächt durch die politische Hochentwicklung der Gemeinden, neue finanzielle Quellen erschließen mußte“ (Vasella 23). Aber er konnte das nur wegen des im Mittelalterlichen bzw. in kirchlichem Recht und der kirchlichen Praxis Grundgelegtem. Das eigentliche Problem, kirchengeschichtlich gesehen, steckt also zutiefst wieder im Problem des kirchlichen Mittelalterlichen. Dieses Ineinander war für Volk und Laien „ein häufig beängstigender Druck“ (ebd. S. 24), von dem die Reformation sie befreite. Man ermißt die Stärke der Versuchung.

Außerdem brachte dieses System mit sich eine Zersetzung der Seelsorgsarbeit, weil es das Vertrauen der Gemeindemitglieder zum Pfarrer untergrub. Der Pfarrer war Auskunftsei des bischöflichen Gerichts auch gegen seine Pfarrkinder. Das geistliche Gericht in Chur gibt dem Pfarrer von Rankweil den verpflichtenden Auftrag zu publizieren, daß, wenn sein eigener Pfarrhelfer nicht binnen 14 Tagen seine Schuld an den bischöflichen Siegler für den Bischof von Chur bezahlen werde, er suspendiert sei. Der Pfarrer nahm die Ausführung vor, wohl, wie üblich durch Publizierung von der Kanzel. Der Pfarrhelfer erbot sich darauf, genügende Kautions zu stellen, damit die Suspension nicht ausgeführt würde. Da er die Kautions nicht termingerecht beibrachte, wurde die geistliche Strafe verhängt. Das ganze spielt 1518 (Vasella, Brief Nr. 10).

Auch beim Interdikt liegt die Verkoppelung mit wirtschaftlichen Interessen vor. Seine schädigende Wirkung ragt ebenfalls, aber noch unmittelbarer sakral, in das seelsorgliche Wesen hinein. „Unter Berücksichtigung der damaligen Zeitanschauungen“ kann man es zwar verstehen, daß die Kirche, ihre irdischen Rechtsansprüche mit Mitteln des übernatürlichen Bereichs durchsetzte (Braun 154), aber man sollte nicht unterlassen, deutlichst zu sagen, daß man das nicht billigen kann; wenigstens nicht, wenn diese Waffen so massenweise und direkt leichtfertig gebraucht und verbraucht wurden, so daß

man in einer Fülle von Fällen sagen muß, hier sei die Auffassung vom Ausschluß der Gläubigen und der Priester von den Gnadenmitteln der Kirche hoffnungslos veräußerlicht, hier zeige sich eine wesentlich ungenügende Hochschätzung dieser theoretisch so hoch gepriesenen sakramentalen Vereinigung mit der Kirche. Auch eine durchaus nüchterne, reale Betrachtung dieser Dinge muß zu ihrer Verurteilung kommen, sobald sie nur religiös und kirchlich, nicht hingegen vorzugsweise politisch und exklusiv zeitgeschichtlich gebunden denkt. Das zeitgeschichtlich Gebundene aber hat in der Kirche immer nur so weit Recht, als es die unantastbaren Gesetze, die Jesus der Kirche einpflanzte, nicht verletzt, d. h. so weit das Gesetz der Fülle nicht durch die Akkommodation verletzt wird.

Damit ist auch schon die Berechtigung einer politischen Verwendung des Interdiktes eingegrenzt. Das Interdikt ist ein zweischneidiges Schwert. Jedenfalls ernst zu nehmen mit jenem Ernst, der im Umkreis der Anbetung des Herrn in seiner Kirche und durch sie gefordert ist. Das Mindeste was verlangt werden muß, ist Einsatz dieser Waffe nur nach verantwortungsbewußter Überlegung, und also zum mindesten in konsequenzvoller Durchführung. Wenn also Johannes XXII. mit seiner ‚Zermürbungspolitik‘ in Sachen des Interdiktes, d. h. durch ‚die Abwechslung von zeitweiliger Gewährung und plötzlichem Entzug der kirchlichen Gnadenmittel‘ Erfolg hatte, so ist das nicht eine Milderung, sondern eine Verschärfung des Mißstandes. Daß der religiös viel bessere Benedikt XII. diese Kunst nicht verstand, ist für ihn religiös nicht eine Belastung, sondern Entlastung. Daß sein Mißerfolg in einer unkirchlichen, revolutionären Beeinflussung des Volkes sich äußerte, kommt vor allem auf das Konto eben des Mißstandes ‚Interdikt‘, so wie er damals gehandhabt wurde, an sich. Auch in diesen Dingen ist die politische Betrachtungsweise, für die der mehr oder weniger unmittelbare Nutzen entscheidet, abzulehnen. Daß das Interdikt infolge mannigfacher Durchbrechungen „die Seelsorge nicht völlig gelähmt hat“ (ebd. S. 152), ist eine Milderung per accidens, die man froh ist, feststellen zu können, mehr nicht.

In ähnlicher Weise ist die Gewaltanwendung im Kirchenregiment als eine Schwächung des eigentlich Kirchlichen anzusprechen. So vermißte man wohl in der Bekämpfung mancher Häretiker — mit denen man doch etwa disputierte — die echte Sorge um deren Bekehrung, also die christlich notwendige Seelsorge. Und dann reagierte die kurzschließende volkstümliche Streittheologie z. B. so: „Ain hencker gehört zu diser bekehrung als Huß bekehrt ist worden vnd nicht ain Apostel oder Priester.“ (Flugschriften hrgb. v. Otto Clemen 1, 351.) „Denn Christglauben ist nicht annders dan erlösung und freiheit, nicht zwüingnus und gefangnus“ (ebd.).

In diesen Erscheinungen, dann in der Waffenfreudigkeit des Klerus im Mittelalter und im Spätmittelalter, in seiner Gewalttätigkeit, (die selbst reformfreudige Bischöfe nicht verleugneten; Vincke S. 121), die sich gelegentlich bis zum Totschlag in der Kirche

steigerte, bei der gewalttätigen Roheit geistlicher Grundherren gegen die Eigenhörigen (Vincke ebd.; Braun S. 111), im Nepotismus²⁶: in all diesen Erscheinungen stoßen wir auf ein germanisches Fundament, das uns wieder aufschlußreichen Einblick in die Problematik des mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Mißstandes tun läßt.

Neuß (S. 16) erwähnt für das deutsche 10. und 11. Jahrhundert „einen ganz ausgezeichneten Episkopat . . .“, von dessen Mitgliedern nicht wenige als Heilige fortleben“, räumt aber trotzdem ein, daß die Kirche damals das ganze 10. und 11. Jahrhundert „in entwürdigenden Fesseln lag“. Man darf fragen: sahen denn wohl jene ausgezeichneten und heiligmäßigen Bischöfe diese entwürdigende Lage nicht, da sie doch so national ausgerichtet vor uns stehen? Daß das niedere Kirchenwesen unter Druck stand, kann nicht entscheidend sein, da das eigentliche Streitobjekt, wie im 11. Jahrhundert der Investiturstreit enthüllt, durchaus vorwiegend zwischen dem König und den Bischöfen bzw. den Äbten ging. Für das 10. Jahrhundert müßte außerdem scharf unterschieden werden zwischen der Lage in Italien und in Deutschland.

Neuß (S. 7) deutet an, daß im Ritter und in den Kreuzzügen die veränderte Stellung des christlichen Mittelalters zu Kampf und Krieg sich äußere als Erbe oder Ausdruck der so ganz andern germanischen Auffassung als die des alten Christentums. Gewiß; aber gerade hier wird das eigentliche Problem erst sichtbar: die historische Sinnerfülltheit kann sich nie mit religiösem Recht gegen das Evangelium wenden. Die Haßatmosphäre und der blutige Offensivkrieg sind nur sehr schwer mit der Religion der Liebe zu vereinigen. Nicht einmal das ganze Mittelalter bejahte diese Art. Franz von Assisi ist nach den Clunyazensern ein wesentlicher Teil des Mittelalters, und er war gegen diese Bewertung des Kampfes. Daß wiederum das germanische Erbe so weit vordrang, daß es zu den bedauerlichen blutigen Zusammenstößen der Franziskaner untereinander kam, oder daß die separatistischen Franziskaner so hemmungslos mit Ludwig dem Bayern gegen den Papst kämpften, zeigt auch für ihr Teil das Falsche oder doch Gefährliche des Grundansatzes.

In diesem Zusammenhang ‚Germanisch-Kirchlich‘ bedarf es eines energischen Wortes zur kirchengeschichtlichen Beurteilung des religiösen Volksbrauchtums. Als die Beschäftigung mit dem Brauchtum Mode wurde, hat man es öfters an genügender Vorsicht des Urteils fehlen lassen. An dieses Brauchtum kann (wie an alles, das seine Aufgabe in der Ausbreitung oder Darstellung des Reiches Gottes auf Erden hat) abschließend nur ein Maßstab angelegt

²⁶ Für die germanische Wurzel des Nepotismus und seine Deutung als germanische Sippenverbundenheit vgl. die germanische Verwandtschaft bei Avignoner Päpsten (aus burgundisch-westgotischen Geschlechtern), Martin V. und andern Päpsten und Würdenträgern (aus langobardischen oder nomanischen Geschlechtern); s. Theol. Revue 1941, 75.

werden: der religiös-christliche. Das Volksbrauchtum unterliegt genau so wie die Theologie und sonstige Äußerungen des Kirchlichen der Gefahr der Verbildung, der Gefahr des Unterchristlichen oder auch der Erstarrung: der Gefahr der akuten Akkommodation an das Geschichtliche; es ist dieser Gefahr sogar in erhöhtem Maße ausgesetzt. Da ist denn Aberglaube Aberglaube zu nennen, und mag er sich noch so reich in eine interessante und bunte Fülle des Brauchtums kleiden. Die Abstufungen sind nicht immer so grob, daß man gleich von Aberglauben reden müßte, aber es gibt die zahlreichen Schattierungen des Unterchristlichen.

Besonders verhängnisvoll wirkte sich das Germanische aus an einer Stelle, wo man es zunächst nicht vermutet. Das heißt, man sollte es wohl dort vermuten, aber die Reformation hat uns dafür den Blick genommen. Der germanische Ur-Grundsatz lautet: auf Gegenseitigkeit! Nicht Gehorsam zum Fürsten, sondern Treue, also Zusammengehen mit dem Fürsten, vorbehaltlich der Erfüllung der Treuepflicht durch den Fürsten. Daher haben mittelalterliche Autoren ausdrücklich Treueeide, die nicht mit solchem Vorbehalt geschworen seien, für ungültig erklärt (Neuß 18; Fritz Kern, Gottes Gnaden und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, 1914). Dieselbe Haltung galt in der altgermanischen Religion. Der Germane dient dem Gott seiner Wahl, damit und soweit dieser ihn schützt. Andernfalls kündigt er das Verhältnis. Im germanischen Rechtsleben wird sogar das Geschenk erst voll und endgültig, wenn es durch ein Gegengeschenk anerkannt ist. Zusammen mit der dinglichen Auffassung, die — erstaunlich! — auch so letzte Dinge wie Treulosigkeit und hinterhältigen Mord durch eine Summe Geldes, das Wehrgeld, abzulösen erlaubt, haben wir hier neben dem allgemein menschlichen Egoismus die entscheidende Grundlage für den mittelalterlichen Moralismus, den übertrieben vordringenden Lohngedanken²⁷ und all die Veräußerlichungen in der Messe-Früchte-Lehre und in der finanziellen Funktion des Ablasses, also gerade jene Art des Priestertlichen und der Frömmigkeit, gegen die sich die Reformation so schroff erhob. Als Luther dies tat und im Namen seines germanisch-christlichen Gewissens das welsche Papsttum anklagte, stand er auf gegen Dinge, die wurzelhaft germanisch waren.

²⁷ Über die Stiftungen, vereinfachend und vergrößernd, aber im Wesentlichen zutreffend: „Der germanische Mensch möchte nach alt-heidnischer Weise, wenn ihm seine wilden Taten auf das Gewissen fallen, mit reichen Schenkungen als mit einem Lösegeld seine Sünden sühnen, er möchte Fürsprecher gewinnen, die mit ihren fertigen Gebeten und frommen Leistungen vor Gott für ihn hintreten. . . Man lebt (im Eigenkirchenwesen) nicht in der Demut des Gehorsams gegen Gott, sondern in der altüberlieferten Anmaßung, über die Gottheit . . . zum eigenen Nutzen verfügen zu können.“ Hermann Schuster, Das Werden der Kirche 135.

Der Klerus

Die erörterten Dinge spielen, wie wir sahen, zumeist im privaten und offiziellen Dasein des Klerus, von der Kurie bis zum Altaristen. Es bleiben noch besondere Anliegen dieser Art zu besprechen, die ihrerseits unser Thema weiter aufzuhellen vermögen.

A. (Die Kurie). Es versteht sich von selbst, daß in diesem Rahmen nicht die gesamte Problematik, die mit der Kurie zusammenhängt, erörtert werden kann. Diese Arbeit kann man überhaupt heute noch nicht in vollem Umfang leisten. Dazu fehlt uns beispielsweise noch eine Geschichte des kurialen Stils, wie für frühere Epochen, so für das späte Mittelalter (vgl. oben). Eine Geschichte des kurialen Stils würde erstaunliche Erkenntnisse für die bewußt geleitete wie für die unfreiwillig eingeleitete Entwicklung auf allen Gebieten des kirchlichen Wesens vermitteln. Sie würde auch das Werden von Zersetzungserscheinungen neu beleuchten. Der kuriale Stil ist zu einem beachtenswerten Teil nicht nur aufbauend gewesen. Seine Gefahr besteht offenkundig im undifferenzierten Superlativismus in Lob wie Tadel, im Geben wie im Nehmen. Er steht seltsamerweise in einer auffallenden Spannung, so scheint es, zu der in Rom so beheimateten Art des juristischen Denkens. In der Formulierung mancher Verurteilung hat er sich oft vergriffen, besonders wenn (gelegentlich reichlich hemmungslos) auch auf den Träger der gedadelten Lehren abgehoben wurde. (Ein besonders eindrucksvolles Beispiel bieten die Worte, in welche die Avignoner Verurteilung Meister Eckeharts gekleidet ist; Mirbt N. 381; auch die Einleitungssätze der Bulle Exsurge gegen Luther gehören zum Teil hierher). In der Anpreisung des Ablasses erscheint die Gefahr, daß es so aussehen könnte, als ob das Peripherische auf die gleiche Ebene mit dem eigentlich Zentralen — der einen Erlösungstat — gestellt werde. Die Superlativismen der Humanisten ließ man sich gefallen, oder machte sie mit. Aber wenn formal dieselben Übertreibungen vorgebracht wurden bei Anpreisung des Jubiläumsablasses oder des Petersablasses als unerhört besonderer Erlösungsgnaden (aber gleichzeitig diese Werte von vielen Seiten der Skepsis oder dem Spott preisgegeben wurden), so mußte das viele auf die Dauer innerlich unsicher machen und das Vertrauen in die gesunde Lehre belasten. Bei Bann und Interdikt deckt sich die wirkliche Tragweite durchaus nicht immer mit den Worten absolutester Sicherheit der gefällten Sentenz. Tragweite und Wirkung dieser so massenweise gebrauchten Strafen bleiben überhaupt im einzelnen durchaus unklar. Wie denn dem Begriff der excommunicatio im Zusammenhang der Geldleistungen eine verheerende Undeutlichkeit geradezu wesensmäßig geworden war. Ist excommunicatio eine wirkliche Lostrennung von der Kirche, so daß kein „verdienstliches“ Leben mehr möglich ist? Und wie weit spielt hier verheerend die übertreibende pastorale bzw. kurialistische Terminologie herein?

Ein Kenner wie Göller hat sich nicht gescheut, die römische Lage für das Spätmittelalter so zu kennzeichnen: „Der Organismus der Kurie trieb der Auflösung entgegen“ (Finke-Festschrift 375). Dieser Prozeß ist echt mittelalterlich gekennzeichnet durch eine ungewöhnliche Peripherierung und Massierung, die mit wenigen Ausnahmen sich in dauernd steigendem Tempo durchsetzen. Die Zahl der skrupellos besetzten Stellen wuchs ins Unermeßliche. Und das Ganze steht unter dem Zeichen der fiskalistischen Säkularisierung, also der Pervertierung des echt mittelalterlichen päpstlichen Universalismus, der religiös war, in sein Gegenteil. Auf die Einzelheiten ist hier nicht zurückzukommen. Wohl aber vollzieht sich auch hier jene Verlagerung, die der Kirche mehr geschadet hat als irgendein anderer Vorgang: die Kirche stand nicht mehr über den Parteien, sie war selbst Partei geworden im Konkurrenzkampf um den besten Platz an der reichsten Krippe. Erst war der Papst vom Oberhaupt der Christenheit, dessen Person ein religiöser, mystischer Glanz umgab (ein unvergleichlicher Vorteil!), heruntergestiegen zu einem Fürst unter Fürsten (den man also auch genau so wie seinesgleichen bekämpfte); jetzt geriet die Kurie durch ihre Ämterpolitik sogar in eine unwürdige Abhängigkeit von ihren eigenen Beamten' (Göller a. a. O. 382).

Das wirkte nicht nur in Rom, sondern, oft und übertrieben kolportiert, auch in der Ferne vielfältig zersetzend. Und das geschah nicht nur auf dem Wege des natürlichen Bewußtseins, sondern nach den besonderen Gesetzen, die für das Leben des corpus Christi mysticum maßgeblich sind: wo die Schwäche des einen den andern schwächt, wo der ganze Körper leidet, wenn ein Glied schwach ist. Wahrheit und Heiligkeit sind im Christentum wesentlich mit einander verbunden²⁸. Sobald die Abnahme des Kult- und Frömmigkeitslebens nicht mehr nur Versagen einzelner Persönlichkeiten war, sondern zu einem wesentlichen Teil die zeitgeschichtliche Formung des Systems kennzeichnete, mußte dies sich auch dahin auswirken, daß die Erkenntnissicherheit im Theologischen, nicht zuletzt in Verfassungsfragen, sank. Der Überkurialismus der unbeschränkten päpstlichen Willkürmacht hätte, wenn er es vermocht, sich selbst die Existenzmöglichkeit zerstört. Das Hinübergleiten der großen antipäpstlichen Angriffsbewegung des Spätmittelalters zu einer Bestreitung des dogmatischen Jurisdiktionsprimates hätte ohne die wahl- und hemmungslose Übersteigerung der kurialistischen päpstlichen Machtidee kaum entstehen können²⁹. Hier ist die kanonistische und theologische Unklarheit des Spätmittelalters zu ihrem Teil grundgelegt. Der Überkurialismus wird zur theologischen Ge-

²⁸ Daß die Bindung eine wiederum wesentliche Grenze hat in der Unabhängigkeit der objektiven christlichen Wahrheit von der subjektiven Würdigkeit des Trägers, darf nicht vergessen werden.

²⁹ Höchst wichtig, daß die Sprengerscheinungen auf dem Gebiet der Lehre und der Verfassung (der Nominalismus Ockhams, Wiclif) entscheidend mitverursacht sind durch die unreligiöse, unpriesterliche, unterchristliche Übersteigerung der kurialistischen Macht, bzw. ihrer Ausübung.

fahr, d. h. er wächst über den Charakter des gewöhnlichen kirchlichen „Mißstandes“ weit hinaus. Denn der Überkuralismus wird zu einer Gefahr für die Reinheit der päpstlichen Unfehlbarkeit. Die Versuchung, die Unfehlbarkeit auszudehnen auf möglichst alle Verkündigungen, ja Äußerungen und Handlungen des Papstes, auch auf Peripherisches, bis zu allen unübersehbaren Praktiken der Kurie, bedeutete eine schwere Bedrohung im Zentralkirchlichen. Nur wenn den kirchlichen Führern die Gabe der Unsündlichkeit verliehen wäre (Newman, Einheit der Kirche S. 21), hätte diese Bedrohung vermieden werden können.

Ein besonders gefährliches Element der Zersetzung war zu allen Zeiten und überall die mangelnde Bindung eines Systems an gleichbleibende und alle gleichermaßen bindende Maßstäbe. In einer Institution, die, wie die Kurie, in eminentem Sinn Zentralbehörde einer Kirche ist, deren Wesen sich geradezu darin darstellt, daß sie eine einzige, immer unverrückbare Lehre für alle verkündet, muß sich eine Versündigung jener Art besonders zerstörerisch auswirken^{30a}. Tatsächlich ist nun die Haltung der Kurie im Spätmittelalter vielfach konsequenzlos: so konnten das Vertrauen in ihre Sachlichkeit erschüttert werden und die Meinung von der römischen Lüge so weite Verbreitung finden³⁰. Nicht nur „verschenkte die römische Kurie freigebig an die weltlichen Obrigkeiten, wenn immer politische Interessen es forderten, was sie der bischöflichen Kurie unbedenklich nahm“ (Vasella 10), in der Kernfrage der spätmittelalterlichen Klosterreform äußert sich dieses Schwanken besonders auffällig. Es gibt harmlose Fälle: Nikolaus V. schickt den Kusaner zur Reformierung aus. Der Legat verordnet den verweltlichten Nonnen von Rijnsburg einen bestimmten Beichtvater unter Ausschluß anderer. Die Nonnen wenden sich an Nikolaus um das Privileg freier Wahl des Beichtvaters. Nikolaus gewährt die Bitte (Hüffer S. 84). — Oder wir finden etwa den Fall, daß eine wichtige Reformbulle am selben Tage durch eine andere ins Gegenteil verkehrt wurde³¹. Diese Gegensätzlichkeit wurde vor allem

^{30a} Erlaß des Generalvikars von 1458: Kapläne erschleichen sich die Weihen, haben das Examen umgangen, sind in die Seelsorge gekommen ohne amtliche Zulassung.

³⁰ Vgl. Locher in seinem römischen Tagebuch über die Reformangelegenheiten der Franziskaner in Ulm und Söflingen: „und ist salva dignitate mehr denn halb gelogen, womit man zu Rom umgeht, niemand denn die frommen Deutschen ausgeschlossen“. HJG 60 (1940) 293.

³¹ Besonders äußerte sich solches Durchbrechen der von der Kurie selbst erlassenen Bestimmungen in der Kumulierung. Ein besonders krasses Beispiel bringt Braun 74 bei: Bischof Nikolaus von Frauenfeld besaß 3 Pfarreien, 3 Kanonikate, 1 Propstei, hatte keine Dispens, stand unter dem vorschriftsmäßigen Alter, ließ sich nicht weihen; trotzdem schenkte Johannes XXII., der die Bulle gegen den Kumul erlassen hatte, ihm 1334 die unrechtmäßig aus jenen Pfründen bezogenen Einkünfte, bestätigte ihm alle Pfründen, überwies ihm dazu noch das Bistum Konstanz; mit der Begründung, der Nachfolger Petri könne entgegen den kanonischen Bestimmungen die Mängel tüchtiger Männer ausgleichen. — Beweggrund: Nikolaus war der beste Mann gegen Ludwig den Bayer im Südwesten des Reiches.

ermöglicht durch die Bestechlichkeit der kurialen Beamten, im weiteren Sinne durch die fiskalisch veräußerlichte Gesamtlage und Arbeitsweise an der Kurie. Daß der kurialistische Fiskalismus religiöse Zersetzung verursachen mußte, braucht hier nicht eigens betont zu werden. Aber daß Johannes XXII. die Taxen regelte, daß der Geschäftsgang sicherer war als in manchen anderen Institutionen, daß die Kurie nicht so viel aus Deutschland herausholte, wie man behauptet hat, daß sich nicht nachweisen läßt, daß vor allem Ausländer auf deutsche Pfründen gesetzt wurden, all das ändert nichts — nicht nur wenig — an dem religiös Zerstörerischen der akuten Verweltlichung vielfältiger Verstrickung, wie er an der Kurie, unmittelbar mit Seelsorgerlichem verknüpft, sich äußerte.

Über die Einwirkung auf die Seelsorge ist noch ein Wort zu sagen. Es ist einfach so, daß bei der Besetzung von Pfarreien durch päpstliche Provisionsurkunden „gerade die ausgesprochenen Pfründenjäger am meisten Erfolg hatten“ (Braun 69). Daneben will aber auch beachtet sein, daß sich erfreulicherweise nicht wenige Fälle nachweisen lassen, in denen die Provisionen reformierend wirkten, indem durch sie ungeeignete Pfarrer und Kapläne durch die Kurie abgesetzt wurden. Wenn aber Braun (S. 27) behauptet, die Provisionen seien harmlos gegenüber Patronat und Inkorporation, auch schon, weil die Kurie oft sich nicht durchsetzte, so ist dem zum mindesten hinzuzufügen: nicht im geringsten harmlos als Ausdruck des religiös gefährlichen fiskalistischen Systems!

Im Zusammenhang mit diesem fiskalistischen System steht die Frage auf nach dem simonistischen Charakter der Finanzoperationen an der Kurie. Man neigt mancherorts zu einer Verharmlosung der hier liegenden religiösen Zersetzung. Gewiß ist es unbedingt nötig, die uneingeschränkten Verurteilungen so genau wie möglich zu umgrenzen. Es ist ebenso wichtig wie selbstverständlich, daß nicht die finanziellen Praktiken der Kurie in sich mit dem Makel der Simonie behaftet sind. „Man kann nicht sagen, daß das System der Ämterkäuflichkeit simonistisch war, da das Gebiet der rein geistlichen Stellen und Gnadenverleihungen nicht mit einbegriffen war“ (Göller in Finke-Festschrift 383). „Aber manche Finanzoperationen streiften daran, insbesondere die fast ausschließliche Besetzung der höheren Stellen durch Bischöfe . . .“ (ebd.). Wichtig ist nicht nur, daß jeweils der Tatbestand der Simonie im strengsten Sinn erfüllt ist; auch das Simonistische im weiteren Sinne war religiös gefährdend. Auf alle Fälle: wie zerrüttend und wie infizierend, wie verweltlichend in sich war und wirkte das Fiskalistische! Und wie wurden von daher die elementarsten Beziehungen Roms zu den Gläubigen aller Länder belastet, zu Klerus und Laien, zu Regierenden und Bürgern! Gewiß, für die Ämterkäuflichkeit und die Schwierigkeit, sie zu beseitigen, lag die Hemmung weniger in der Geldgier der Beamten und dem Luxus an der Kurie als in der Finanzpolitik (ebd. S. 384). Aber eben diese Finanzpolitik ist so stark mit Unreligiösem belastet, daß kirchlich und kirchengeschichtlich dies zuerst betont werden muß.

Die Mißstände an der Kurie waren tatsächlich so sehr an den konkreten Aufbau des kurialen Apparates gebunden, daß der Weg zu ihrer Reform — wie die Reformgutachten zeigen — nur durch ein Labyrinth von festgewordenen und bindenden Einrichtungen (z. B. Beamtenvorrechte) hindurchführte. Vor der sittlich-religiösen Zersetzung oder Besserung standen die vielen fiskalischen Zersetzungsherde, an deren Dasein und Funktionieren das Leben der Kurie gebunden schien, viele Kurialisten jedenfalls hoch interessiert waren. Die fiskalistischen Mißstände waren so sehr in hundert verwaltungstechnische Einzelheiten hinein gebunden, daß es geradezu scheinen konnte, ihre Beseitigung könne nur durch Selbstauflösung erreicht werden.

Das Geld wurde das Verhängnis der Kurie wie das ‚Recht‘ und die klein-egoistische Politik (S. 383).

Durch die unmittelbare Verstrickung des Ablasswesens mit der Entstehung der Reformation des 16. Jahrhunderts hat sich der kuriale Fiskalismus am stärksten dem Bewußtsein der Christenheit bis heute eingeprägt. Wir wissen um den tiefen Gedanken der Gemeinschaft der Heiligen, der dem Ablass mit zugrunde liegt. Aber wir wissen auch, daß dieser Gedanke praktisch einfach nicht mehr zählte in der Verleihung der Millionen Jahre Ablässe, die in Verbindung mit der Verehrung unglaublicher Reliquien erworben wurden. Man kann durchaus richtig sagen: „die Ablasspredigten bildeten ihrer kirchlichen Idee nach, und wo sie recht gehalten wurden, für das Volk eine Art Mission“ (Grisar, Luther 1, 288; vgl. Pastor 4, 1, 230; Paulus, Die sittlichen Früchte S. 333 f.). Aber das sind doch nur verkläusulierte Allgemeinheiten, die angesichts der bitteren Wirklichkeit versagen. Auch die Tatsache, daß der Ablassprediger Johannes Heylin im Jahre 1476, 1478 und 1480 in Bern tagelang 50, 80, 100 Beichtvätern Arbeit gegeben habe, genügt nicht zur Entlastung der damaligen Ablasspraxis; denn wie beim Ablass würden wir bei diesen Massenbeichten die gleiche Frage stellen nach dem Wert ihrer Multiplizierung und der Gefahr der Werkgerechtigkeit. Oder soll man die Versicherungen des Ablasspredigers Johann von der Pfalz von den 100 000den von Sündern, die durch den Jubiläumsablass unter Peraudi bekehrt wurden, einfach als authentische Wiedergabe der Wirklichkeit hinnehmen und hier die sonstige Mahnung, Übertreibungen gegenüber mißtrauisch zu sein, vergessen? Es ist schon kirchlicher, wenn man sich bewußt bleibt, daß die Sorglosigkeit im Gewähren von immer sich weiter überbietenden Ablassgnaden und die Sorglosigkeit im superlativistischen Anpreisen dieser Gnaden die Geringschätzung des Ablasses wie die Bedenkenlosigkeit gegenüber der kirchlichen Autorität mehrte (Braun 146).

B. Eine Hauptschwäche des mittelalterlichen Klerus war die überscharfe Trennung des hohen vom niedern Klerus. Neuß (S. 7, s. oben) hat mit Recht wieder auf die germanische Wurzel dieses

Übels hingewiesen. Nur darf diese Erklärung nicht dazu verleiten, weniger scharf zu sehen, wie ungewöhnlich tief die Idee des Priesterlichen verletzt werden mußte, wenn die Wertung des Priesters so wenig vom Sakrament der Weihe und so übermäßig von äußerem Besitz und Macht hergenommen wurde. Und dies ist es, was wir Mißstand nennen.

Das Übel liegt vorab beim hohen Klerus. Die meisten damaligen Bischöfe in Deutschland hatten weder genügend Ahnung von der echten Tiefe des Priesterlichen, noch des Theologischen. (Von daher wird es verständlich, daß sie in der Reformationszeit nicht ein genügend klares Bewußtsein von der Tiefe der geistigen und religiösen Revolution hatten; Jedin, Deutsche auf dem Konzil von Trient, S. 43; Tübinger Quartalschrift 1941.) Dieser Mangel wirkte sich verheerend aus in der ungenügenden Abwehr und Beschneidung unter- und gegenkatholischer Lehren, unter- und gegenpriesterlicher Lebensgewohnheiten; er verhinderte echte und rechtzeitige Reformen. Das lebendige Beispiel ist in der Ausgestaltung des christlichen Wesens immer von ausschlaggebender Wichtigkeit. Das schlechte Beispiel vieler Bischöfe und Domherren war schwerer Mißstand. Eine positive Bewertung des Zölibats z. B. kommt selten zum Ausdruck. Wie sollte da die große Menge des verächtlich behandelten niederen Klerus noch ideal denken und leben?

Auch die Trennung an sich, die geistige und geistliche Zusammenhanglosigkeit zwischen beiden Schichten, wirkten sich naturgemäß als schwere Belastung des kirchlichen Organismus aus. Hier liegt eine besonders gefährliche Vorbereitung der revolutionären Gehorsamsaufkündigung, wie sie sich in der Reformation vollzog. Für die deutsche Schweiz stellt Vasella (S. 4) fest: „Jahre bevor die weltliche Obrigkeit irgendwo den Entscheid im Glauben gefällt hat, erstet der religiösen Neuerung die Masse der Prediger, selbst in einfachen Pfarrern und Kaplänen.“ Er fragt: „Lebte schon lange in der Seele der Geistlichen ein persönliches Gefühl der Verbitterung und des Hasses gegen die kirchliche Obrigkeit? Ist es das Gefühl, in kranker Gemeinschaft zu leben, selbst krank zu sein?“ Es war jedenfalls so, daß schon vor der Reformation „scharfe Spannungen zwischen der kirchlichen Obrigkeit und der ihr untertanen Geistlichkeit bestanden haben“.

Ein Hauptinteresse kommt der Bewertung der Seelsorge zu. Das Gebiet ist sehr undurchsichtig.

Vom Evangelium und sogar vom Wesentlichen der Liturgie her könnte es so scheinen, als ob Bildung nicht zum Wesen des gutgeformten Klerus gehöre. Vom Humanismus her sind wir außerdem noch gründlich mißtrauisch geworden gegen den sokratischen Irrtum, also gegen die Auffassung, daß der gebildete Mensch durch seine Bildung auch der bessere oder gar christlichere sei. Und doch gehört Bildung und Streben nach ihr schon seit der Frühzeit der Kirche zu den Eigenschaften des wirklich guten Klerus. Nur äußerst selten — so wie die echten Wunder — findet sich der Fall in der Kirchen-

geschichte, daß das Charisma der innern, religiösen Begnadung die Lücken der Bildung aufhebt und überhöht wie beim Pfarrer von Ars.

Bei der Massenhaftigkeit des spätmittelalterlichen Klerus stellt sich die Frage zunächst nur von der untersten Grenze der Bildung her. Hier aber in Verbindung mit ihrem religiösen Inhalt und der religiös-theologischen Durchformung. Diese Frage wiederum darf nicht zu sehr isoliert und einseitig von den Symptomen her in Angriff genommen werden. Fruchtbar ist der Hinweis von Braun (S. 82), daß die *vita communis* im Domkapitel, solange sie bestand, eine ‚fortwirkende Schule‘ gewesen sei, und daß die Auflösung des Gemeinschaftslebens im allgemeinen auflösend auf die Domschule wirkte. Es gilt, diese Erkenntnis auszuwerten. Denn nicht nur löste sich das Gemeinschaftsleben auf, sondern es säkularisierte sich, und zwar radikal. Es leuchtet ein, daß der Geist der weiter bestehenden Domschulen davon nicht unbeeinflusst bleiben konnte. So wird auch bereits von hier aus die Frage nach der religiös-theologischen Qualität der den künftigen Priestern vermittelten Bildung gestellt.

Auch die höchst erfreuliche Hinwendung vieler Kleriker zur Universität bedeutet aus mehreren Gründen nur eine recht leichte Korrektur des hier behandelten Mißstandes. Die meisten bleiben in der philosophischen Fakultät stecken, brachten also gerade das Rüstzeug, das ihnen am unentbehrlichsten war, die Theologie, am wenigsten mit in den Beruf. Das aber bedeutet nichts anderes als eine der schlimmsten Gefahren, die einem geistigen Organismus überhaupt drohen können: Halbbildung.

Hier ist eine Art geistig-geistliches Proletariat angebahnt, das unter Umständen sprengender wirken konnte, und im Humanismus vielleicht auch so gewirkt hat, als jenes andere geistliche Proletariat, dessen Wurzeln Übermultiplizierung der Mitgliederzahl, ungenügendes Auskommen, also sozial unbefriedigte und unbefriedigende Stellung sind. Das massenhafte Vorkommen der Geistlichen wie der Mönche und Nonnen war schon in sich ein Mißstand, weil ein Ausnahmeberuf nie in dieser ungesunden Häufung rein und kraftvoll erhalten bleiben kann. Hier widerspricht bereits die Multiplizierung an sich der Idee des Berufes.

Ganz eindringlich und unmittelbar zeigt sich das sogar an der Hauptaufgabe der vielen Altaristen, beim Messelesen. (Ganz bestimmt wäre hier der Ausdruck: Feier des hl. Opfers allzu oft fehl am Platz.) Für Konstanz, Freiburg und Ulm meldet Braun je 40–60 und mehr Stiftungskleriker. Um einigermaßen die Zelebriermöglichkeit zu ordnen, erfindet man eine Aufteilung nach mehrwöchentlichem Turnus. In Freiburg z. B. zelebrierte dann der Altarist eine Woche lang, drei Wochen war er ‚frei‘. Entweder zelebrierte er dann nicht und ging ausschließlich einer nicht geistlichen Nebenbeschäftigung nach, oder er erlag der Versuchung zum Kumulus³². Eine offenkundige Gefährdung des Berufes gerade vom Zentrum her.

³² Braun 128. In Konstanz wurde für die zweite Woche Chorgebet angesetzt, so daß 2 Wochen frei blieben; ebd. 129. Dazu die Übung der Schachtelämter.

Trotz vieler Synodalbeschlüsse und Diözesanstatuten war die Vorbildung des Klerus gering, und sie war uneinheitlich. Das bedeutet u. a., daß viel mehr als heute das meiste auf die persönliche Fähigkeit und Leistung des einzelnen Pfarrers ankam³³. Daß aber diese größere Freiheit im damaligen Milieu und innerhalb der bisher schon gezeichneten Problematik durchaus nicht a priori und in den meisten Fällen als Garantie eines reicheren Lebens gedeutet werden kann, dürfte einleuchten.

Über das Detail dieser Vorbildung sind wir noch schlecht unterrichtet. Die Frage ist, ob wir darin überhaupt je weiterkommen werden. Denn dies steht fest, daß, ganz allgemein gesprochen, die Sorge um den klerikalen Nachwuchs den geringsten Platz unter den Anliegen der spätmittelalterlichen Bischöfe einnimmt. Hier liegt einer der wichtigsten Versager der damaligen kirchlichen Praxis. (Die Anstrengungen - und auch Klagen - des Theatinerordens, der Jesuiten, des hl. Philippo Neri werden dereinst den Tatbestand überdeutlich belegen.)

Braun hat diese Dinge für Konstanz etwas klarzustellen versucht. Er bringt Beispiele für das vor dem bischöflichen Examinator abzulegende Examen, ehe der Kandidat nach Ableistung einer Schule zur Seelsorge zugelassen wurde; bei 'ungenügend' mußte die Prüfung wiederholt werden. Eventuell erfolgte auch Suspendierung des Geistlichen bis zu einem erfolgreichen neuen Examen³⁴. Hauptwert wurde gelegt auf hinreichende Kenntnis des Latein, praktische Beherrschung des kirchlichen Zeremoniells und auf Gesang. Die Schlußfolgerungen von Braun zugegeben, die von ihm selbst vorgenommenen Einschränkungen des Resultats genügen nicht. Diese Kontrollnachrichten besagen schon etwas. Aber sie besagen nicht viel, solange sie so rudimentär waren, so formalistisch (und als a) lückenhaft, b) wenig religiös) funktionierten. Dann erscheinen vielmehr die gleichzeitigen massenhaften Klagen über die ungebildeten Kapläne und noch mehr Vikare (etwa des Konstanzer Generalvikars von 1458; Braun 103. Anm. 30.; von der Indolenz vieler Chorherren nicht zu reden), und es erscheint der Tatbestand geringer religiöser Volksbildung, wie er in den Jahren der Reformation sich dokumentierte, nicht erstaunlich. Die nachgewiesenen Vorsichtsmaßregeln für ein gewisses Bildungsniveau des Klerus als *conditio sine qua non* für die Seelsorge müssen also ergänzt werden durch die Einzeichnung der unmittelbaren und mittelbaren Schädigung des Seelsorgeeifers durch diejenigen Mißstände in der Seelsorge,

³³ Darüber sind wir mit wenigen Ausnahmen schlecht unterrichtet. Dazu Ed. Hegel, *Städtische Pfarrseelsorge im deutschen Spätmittelalter* (Trierer Theol. Zt. 57 (1948) 207—220) und meine Stellungnahme am Schluß dieser Abhandlung.

³⁴ Ein Zeugnis von 1461: *bene legere, canere, textum planum bene exponere, bene practicare, in aliis vero impertinens ex ostenso nobis sui examinis titulo est repertus*. Dieser Kandidat fiel durch, wurde aber zur Priesterweihe und zu einem Benefizium ohne Seelsorge zugelassen bis zu dem neuen Examen. Ebd. S. 100.

die Braun (natürlich) selbst an anderer Stelle behandelt: Übermultiplizierung der Seelsorgstellen — ungenügende Lebenslage — Kumulus — finanzielle Infizierung der Seelsorgsarbeit selbst — Konkurrenz zwischen Welt- und Ordensklerus in der Seelsorge — die faktische Unwissenheit des Klerus (S. 102 f.) usw. Außerdem ist die Auskunft über die an den Kandidaten gestellten Anforderungen doch recht mager. Irgendein anschauliches Bild eines theologisch oder gar seelsorgerlich Durchgeformten wird uns weder im allgemeinen von der behördlichen Seite als Forderung noch als Leistung des Examenskandidaten genannt. Das Resultat könnte allenfalls auf eine einigermaßen (!) befriedigende Korrektheit lauten. Die einzelnen betont erfreulichen Beispiele sind so selten und liegen so zerstreut, daß sie das Bild nicht eigentlich zu kennzeichnen vermögen. Die Gefahr, das zufällig Überlieferte zu überschätzen, besteht auch nach dieser Seite und muß durch kritische Vorsicht überwunden werden.

Ein Grundübel liegt hier noch in dem kläglichen Mißverhältnis, in dem der unmittelbare Einfluß des Bischofs auf die Besetzung der Pfarrpfründen im Vergleich zur Gesamtzahl der zu vergebenden Pfründen bestand. (Braun 65.) In Konstanz standen von rund 1700 Pfarreien 8 dem Bischof zur Besetzung offen. Der Wormser Bischof hatte 2 Pfarreien zu besetzen. Einige andere Möglichkeiten für die Bischöfe, indirekt auf die Besetzung Einfluß zu gewinnen, ändern das Gesamtverhältnis nicht wesentlich.

Aber auch das ist wieder nur ein Gesichtspunkt. Er bedarf der Ergänzung. Die Lage wäre schon bedrückend³⁵, auch wenn die spätmittelalterlichen Bischöfe in der Mehrzahl sich durch Seeleneifer ausgezeichnet hätten. Nach dem faktischen Stand des religiös-pastoralen Eifers, den wir von vielen Seiten und in vielen Einzelheiten kennen, hätte eine allgemeine Besetzung der Pfarreien durch die Bischöfe kaum ein wesentlich besseres Resultat vermittelt. Machten sich doch gelegentlich selbst reformeifrige Bischöfe kein Gewissen daraus, Seelsorgs(?)pfründen an Minderjährige zu verleihen! (Braun 65/66.)

Es wird nicht bestritten, daß die Kirche des Spätmittelalters nicht nur eine Kirche des Klerus, sondern des Klerikalismus war. Dem allgemeinen Priestertum wurde in erschreckendem Umfang sein Recht vorenthalten. In Deutschland kamen auch die nationalen Werte zu kurz. Ungenügend war sogar die Befriedigung des Kirchenvolkes in der Frömmigkeitspflege. Trotz allem einströmenden Volksbrauchtum sind ihre Grundformen nicht original volks-

³⁵ Daß zu gleicher Zeit dem Lokalbischof auch noch die Priesterweihe aus der Hand genommen wurde durch die zunehmend an der römischen Kurie ohne Vorwissen der bischöflichen Heimatbehörde erteilten Priesterweihen (Vasella 71) ist ein neuer Mißstand; und mit welcher vielseitigen Auswirkung!

mäßig erwachsen, sondern sind eine Transponierung von Formen, die in einem entscheidenden Sinne vom Mönchtum geprägt und durch das Mönchtum vermittelt waren. Das Problem, vor dem die heutige liturgische Volksbewegung steht, lag auch damals vor; nur, daß man es nicht beachtete.

Dort aber, wo die Kirche dem Volksverlangen kräftig nachkam, ist (wie beim Brauchtum überhaupt), vorab die Frage zu stellen, ob die Geistlichkeit dem Volk nicht — zu weit entgegenkam. Zum Beispiel: es ist sicher einer der großen Werte der spätmittelalterlichen Volksfrömmigkeit, daß die Verehrung des leidenden Herrn darin einen so breiten Raum einnimmt. Wenn aber neben die Verehrung des leidenden Heilandes (mit der übertriebenen Vereinzeltung und Multiplizierung der Heiligenverehrung!) die besondere Verehrung der fünf Wunden, des heiligen Blutes usw. den breiten Raum einnimmt, den wir kennen, so kann das als Peripherierung (besonders im Zusammenhang mit den gleichzeitigen grundstürzenden Zersetzungserscheinungen in der Verfassungslehre und in der Theologie) schon eine alarmierende Erscheinung sein. Wenn die Kirche diese Entwicklung durch Ablässe begünstigte, darf man nicht mehr einfach feststellen, sie habe die ‚Ablässe seelsorgerlich geschickt gehandhabt‘, weil ‚die Verehrung des Leidens und Sterbens des Herrn im Zug der Volksreligiosität‘ lag (Braun 139). Auch, daß die Kirche „durch Ablaßgewährung für das Küssen von Reliquien dem Volksempfinden Rechnung getragen“ (ebd. 139) habe, ist eine theologisch ungenügende Bewertung. Wie schon gesagt: der Bezirk ‚Volksfrömmigkeit‘ unterliegt letztlich denselben strengen Maßstäben des Evangeliums, der Liturgie und der dogmatischen Tradition wie irgendein anderer Bezirk des Christlichen. Das Abgleiten in Unterchristliches drohte ihr nicht nur, sie ist ihm oft verfallen. Wo das Mitgehen der ‚Kirche‘ diese Entwicklung begünstigte, liegt Mißstand vor, gefährlicher Mißstand.

Ähnlich ist zu befinden über die Bewertung des Ablasses als Kulturfaktor: es muß einfach verlangt werden, daß vor und über allem andern immer deutlich bleibe, daß dies nur ein höchst peripherer Gesichtspunkt sein kann. Und daß wir es zum Beispiel überall da mit Mißstand zu tun haben, wo der Ablaß ein Werkzeug von Finanzoperationen geworden war (zu Braun 140). Es ist sehr eindrucksvoll, sich zu sagen, daß die Münster von Freiburg und Ulm nicht stünden ohne Ablaß. Und sicherlich behält in einem gewissen Umfang auch diese Funktion des Ablasses im Gesamt der civitas christiana ihr Recht. Aber ebenso sicher bleibt, daß auch diese Funktion geprüft werden muß an den unerbittlichen Maßstäben des Christentums. Daß der Stadtrat oft der drängende war, entlastet die kirchlichen Führer um so weniger, als diese ihre Unabhängigkeit gegenüber dem wenig anerkannten allgemeinen Priestertum der Laien sonst genugsam betonten.

Man kann es füglich nicht anders als tragisch nennen, daß maßgebliche kirchliche Kreise auf der einen Seite christlich unterwerti-

gen Bedürfnissen des Volkes stark entgegenkamen, andererseits im eigentlichen Dienst an der Gemeinde zu wenig leisteten. Das ist freilich kein Widerspruch. Es besteht vielmehr Identität der Grundlage: der Fiskalismus.

Durch die Einordnung des Pfarrers in die zunehmende Fiskalisierung der kirchlich-bisümlichen Verwaltung (parallel zur Zentralisierung, Vasella 7) entstand notwendigerweise in vielen Einzelfällen eine Spannung zwischen Pfarrer und Gemeinde. Das Verhältnis zwischen Bischof und Klerus war in vielen, vielen Fällen einfach dasjenige von Gläubiger und Schuldner. Und Ähnliches galt für das Verhältnis Bischof—Volk. Die bischöfliche Judikatur war ja zu Ende des Mittelalters nicht etwa einfach im Abnehmen, sondern auch in starkem Wachsen. (Vgl. dazu die massenhafte Zunahme der bischöflichen Prozesse durch die Formlosigkeit der heimlichen Ehe und der zahlreichen umstrittenen Ehegelöbisse. Von hier aus wurden breitere Massen des Volkes gerichtlich — und das bedeutet im Endeffekt Geldstrafe, mit drohendem Bann bei Nichtbezahlung — vom Ordinariat erfaßt. Vasella 13.) Gerichtlich, finanziell — statt seelsorgerlich-religiös: da wird das Problem sichtbar!

Das Verhältnis Klerus-Volk fand vielfältigen charakteristischen Ausdruck im Kampf der Städte gegen die sozialen und wirtschaftlichen Vorrechte der Geistlichkeit. Vincke (S. 159) äußert die Ansicht: „Nach Lage der Dinge konnte der Klerus ebensowenig auf seine Rechte verzichten, als die Stadt dieser Entwicklung (die massenhaften, steuerfreien ‚ewigen Renten‘ zugunsten der Vikare, Kapläne, Stiftsherren, Klöster) ruhig zusehen durfte.“ Diese Bewertung vereinfacht in unzulässiger Weise. Hier liegt vielmehr eines der Hauptprobleme in aller Geschichte, eines, das allerdings am seltensten gelöst wurde; nämlich die Aufforderung der Zeit an die Reichtum oder Recht Besitzenden, zu rechter Zeit von einem echten oder vermeintlichen Recht freiwillig zurückzutreten. Immer wieder hat das Versagen an diesem Punkt die Entwicklung zum Radikalismus und zur Revolution getrieben und die Geschichte zu einer Kette der verpaßten Gelegenheiten gemacht. Bei einzelnen materiellen Rechten und Fragepunkten mag es unmöglich erscheinen, dergestalt freiwillig zu verzichten. Aber hier stehen bleiben, heißt zu kurz sehen. Und innerhalb der spezifisch christlich-kirchlichen Problematik heißt es, dem kirchlichen Teil das Recht zugestehen, in doppelter ‚Moral‘ zu denken: anders (‚asketisch‘) nach innen; weltlich-rechtlich nach außen. Wenn so viele Reformforderungen den Egoismus des Reichtums usw. verwarfen, hätten dann einsichtige Führer nicht zu einer solchen Bereinigung unter eigenen Opfern die Hand bieten sollen? Es wäre eine Kapitulation vor der Reformfähigkeit, wollte man die Unmöglichkeit des freiwilligen rechtzeitigen Verzichtes statuieren. (Die Tatsache, daß z. B. in Osnabrück der Klerus „in der Praxis doch nach und nach den Widerstand aufgab“, beweist übrigens, daß die Möglichkeit des Verzichts sehr wohl gegeben war.) Außerdem: die Überspitzungen des spätmittelalterlichen Klerikalismus

mus im Sinne des privilegierten und des genießenden Standes stehen zur Diskussion. Und zwar als objektive Form des christlichen Daseins, die mangelhaft war und an sich einen Mißstand konstituierte. Mit subjektiver Schuld hat das wiederum an sich und unmittelbar noch nichts zu tun.

Die im Spätmittelalter (schon seit dem 14. Jahrhundert) nicht seltenen tumultuarischen Erhebungen des Volkes gegen Klerus und Klöster haben nicht nur unberechtigte Wurzeln. Der Klerus hatte Besitz³⁶; und er hatte durchaus das ‚Recht‘, Zinsen und alle möglichen Abgaben zu verlangen. Fragt sich nur, ob jenes Recht es ihm nicht zu oft unmöglich machte, echter Seelsorger zu sein. In Zeiten der Teuerung wurde die Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit des Klerus leicht besonders gefährlich. (Vgl. dazu Rensing 77.) Wenn also die Trierer Bürger, die 1432 und 1433 so stark gegen ihre Klöster standen, unter dem Druck der Beschießung ein Schutzgelöbnis abgeben „umb sunderlicher gunst und liebe, dy wir lain zo geistliche stainde . . .“ haben (Redlich 56), so muß man die Beteuerung mit berechtigtem Mißtrauen aufnehmen und nicht als Beleg für das gute Verhältnis beider Parteien deuten. Tatsächlich gab es dort bald nachher neue Angriffe und in den Jahren 1437—39 hören wir wieder von Klagen über Ausschreitungen, Quälereien und Plünderungen durch die Trierer. (Redlich 57.)

Es ist also schon richtig, daß der Gegensatz Klerus—Bürger im 14. Jahrhundert und anfangs des 15. gerichtet war „gegen die ausfallende Steuerkraft des Privilegierten, der zufällig Geistlicher war“ (Vincke 161), und sich gegen den Konkurrenten oder gegen die Erheber der mehr oder weniger drückenden Abgaben wandte. Aber es ist wesentlich nicht erschöpfend. Besitz, Recht auf Zinsforderung, Gewerbebetrieb und Steuerfreiheit hatten den Geistlichen von der zivilen Seite her so stark, ja so wesensmäßig zum natürlichen Gegenpart, ja Gegner des Laienvolkes gemacht, daß hier dauernd die Versuchung lauerte, den Laien nicht als Objekt der Seelsorge, sondern des Erwerbs zu betrachten. Die Geistlichen hätten allesamt Heilige sein müssen, wenn nicht viele (und diese sehr oft) der Versuchung erlegen wären. Die Laien aber, die in grundlegenden Dingen, wie es Soll und Haben immer sind, so heftig, so oft, so lang zu protestieren sich veranlaßt sahen, hätten nicht Menschen sein müssen, wenn ihre Verehrung für diesen Klerus (und also ihre innere Verbindung mit ihm) nicht gelitten hätte.

Daß trotz dem energischen Widerstand gegen den Klerus die Führer der städtischen Bewegung (in Osnabrück) „unter den nächsten Verwandten Geistliche hatten oder gar ihre Söhne zu Geistlichen weihen ließen“ (Vincke 161), widerlegt natürlich das Gesagte nicht.

³⁶ Der Klerus wurde außerdem durch seine Erwerbstätigkeit zu einem Konkurrenten (zusammen mit seiner Steuerfreiheit in unlauterem Wettbewerb) des Volkes. An Rhein und Mosel gab es besonders Klagen über den großen Weinumsatz der Klöster. St. Matthias in Trier hatte 103 000 Weinstöcke, Himmerod 556 000. Also wurden ihnen die kleinen Geschäfte und die Handwerker feind. Man begreift die im Text erwähnten Angriffe auf das Kloster eher.

Das Leben war ja auch damals und auch nicht in Osnabrück ein logisches System, in dem Widerspruch und Wankelmuth und sonstige Vielschichtigkeit keinen Platz hätten haben können. Außerdem gab es die gleichen Erscheinungen auch im weiteren Verlauf des 15. Jahrhunderts und im 16. Und doch: plötzlich schrien vielfach dieselben Leute, Gelübde und Zölibat und Messe seien Götzendienst, und das Pfaffentum müsse verschwinden. Das ist einfach nicht erklärbar ohne einen vorhergegangenen inneren Bruch und ein vorhergegangenes langsames Abrücken des Volkes vom Klerus.

Freilich differenziert sich anderseits die Problematik der Mißstände noch einmal: es offenbart sich mancherorts eine geradezu rührende Art der Anhänglichkeit des Kirchenvolkes an die kirchliche Obrigkeit. Aber dies macht manchmal auch die ungewöhnliche Last der Mißstände und ihre drohende Sprengkraft in besonderer Art fühlbar; wenn nämlich die klerikalen Verhältnisse ihnen zum Trotz unerschütterlich scheinen. Vasella hat zwei Briefe veröffentlicht, die in dieser Beziehung besonders eindrucksvoll sind. Als Ergebnis eines fleißigen Lebens im Dienste der bischöflichen Kurie hat ein ehemaliger Lehrer 30 Gulden Schulden. Der Siegler hat gegen ihn Exkommunikation erklärt, ungeachtet der Bitte des geistlichen Sohnes (eines Kaplans, der für acht Angehörige aufzukommen hat), ihn zum Bürgen anzunehmen. Dem Schulmeister droht schließlich Pfändung und Verlust von Familie und Heimat. Und doch ist es nicht irgendwie die Stimme der Auflehnung, die wir vernehmen, sondern wir sehen geduldiges, selbstverständliches Sich-Bücken. — Aber welch ein Druck! Und wie mußte das „Recht“ zum Zorn, zum Aufbegehren bei diesen Enterbten auflodern, gerade bei diesen Geduldigen, wenn einmal das Maß voll war und ihnen ihr Recht gründlich eingeredet wurde!

In erfreulichem Gegensatz zu dieser Seite der damaligen kirchlichen Wirklichkeit steht die Tatsache, daß es am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts auch ein sehr gutes Verhältnis zwischen Volk und Klerus gab, das innerlich fundiert war. Das hatte teilweise seinen einleuchtenden Grund in einer überraschend reichen Caritastätigkeit des Klerus aller Grade. (Vgl. Braun 116 ff.) Und dies ist wahrhaftig ein großes Prae für die damalige Geistlichkeit, in der Welt wie in den Klöstern. — Aber auch dies ist nicht in sich eindeutig. Dieselben Fragen sind hier zu beantworten wie sie sich für die Bewertung der kirchlichen Stiftungen stellen (s. gleich unten und Anm. 37) bis zur Feststellung eines etwaigen klerikalen Geltungsbedürfnisses. — Man darf aber auch anderseits beileibe nicht undifferenziert von „dem“ Klerus sprechen. Es gibt ja nachweisbar untadelhafte Schichten in ihm. Man kann z. B. die Beschwerung der Bürgerschaft durch Zinsen und Naturalien, durch Ausübung des einen oder anderen Gewerbes nicht ohne weiteres den Barfüßern zur Last legen. In Altenburg lebten sie jedenfalls nur „vom Ertrage ihrer Bettelgänge und von dem Einkommen für ihre Dienste in den städtischen Gotteshäusern“. Dort hat es „niemals

Streitigkeiten gegeben zwischen Magistrat und Franziskanerkloster, das getreu den Ordenssätzen weder Grundeigentum noch Parochialrechte besessen hat'. (Doelle, Kursachsen, S. 23f.) In Zwickau standen die Bürger auch während der Reformation noch zum großen Teil auf seiten der Brüder, und selbst die Gewaltmaßregeln des Rates vermochten nicht, die Treue vieler Bürger zu den Franziskanern zu erschüttern... so daß noch in der letzten Zeit vor der Vertreibung der Brüder (1525) der Rat Aufruhr und Empörung von jenen Bürgern befürchtete. (Doelle, Kursachsen 38; oder handelte es sich beim Rat nur um eine der vielen Behauptungen über angeblich drohenden Aufruhr?)

Die selbstverständliche methodische Forderung: daß man solche Einzelbilder nicht für das Ganze nehme! Die festgestellten Mängel sind nicht weggewischt. Wo der wirtschaftliche Gegensatz zwischen Volk und Klerus bestand, ging er in zahllosen Fällen über auf den Geistlichen als solchen. Sogar aus den übertreibenden Vorwürfen der Humanisten, der städtischen Gravamina und der Flugschriften kann man dieses Resultat mit voller Sicherheit gewinnen. Daß die massenhaften Stiftungen für Kirchen und Klöster von Laien — also die Hingabe bedeutender wirtschaftlicher Werte — nicht einfach als reiner Ausdruck religiöser Gesinnung bewertet werden dürfen, wurde schon gesagt³⁷. Sie können auch nicht einfachhin als Beweis für ein innerlich ungebrochenes Verhältnis zwischen Volk und Klerus angesprochen werden. Zahlreiche Stiftungen des Spätmittelalters gehen vorzüglich darauf aus, den Töchtern ein Anrecht auf den Eintritt ins Kloster, also auf Versorgung zu sichern. „Später war sogar die Verwaltung von einzelnen Stiftungsgütern geradezu in die Hände der jeweils (im Kloster) anwesenden Familienmitglieder“ vereinbart³⁸. Die so zahlreichen Stiftungen der Stadtobergkeiten sind nicht ein Ausdruck dafür, daß man der Kirche unterwürfig sein wollte, vielmehr drängte man (wie ähnlich bei vielen Klosterreformen; s. oben) darauf, sie sich untan zu machen. Die Kirche wurde kaum mehr verstanden als corpus Christi mysticum, aus dem man die religiöse Existenz hatte, sondern einseitig als Anstalt. Diese Anstalt aber war ‚unser‘. Es hatte sich sozusagen der germanische Eigenkirchenbegriff in einer geradezu phantastischen Erweiterung siegreich durchgesetzt. Einen besonders tiefen Einblick in die Schwächung der religiösen Bindung zwischen den beiden Partnern läßt uns ausgerechnet Müntzer in Zwickau tun. Nach den üblichen Vorwürfen gegen die Geistlichen sagt er, daß die Laien in gleicher Weise

³⁷ Auch hier ist uns vielfach geradezu das Zentralproblem der gesamten germanisch-mittelalterlichen Frömmigkeitsübung gestellt: wie weit leben die Stiftungen von einem echt christlichen Gedanken der communio sanctorum oder aber von einer moralistisch--pelagianisierenden Auffassung, einer Art Heilsversicherung (dies auch bei der Sorge, sich Gebete der Hinterlassenen zu sichern)?

³⁸ Miller 7. Meist behielten sich die Stifter die Patronate ihrer Stiftung selbst, bzw. für später dem Ältesten des Geschlechtes vor. Braun 51.

an dieser Ungeistlichkeit Schuld trügen, da sie ganz und gar das Gebet und Seufzen für die Seelenhirten vernachlässigt hätten; deshalb habe ihnen Gott mit Recht als blinden Schafen blinde Hirten gegeben. (1520.) (Müntzer an Luther 13. Juli 1520. LWW Briefe 2, 139.)

Auch die Problematik der landläufigsten Anwürfe gegen den Klerus, also die Behauptung und Bewertung der klerikalen Vergehen gegen den Zölibat und gegen die Residenzpflicht verlangt eine feiner unterscheidende Betrachtung.

Für die Sittlichkeit im engeren, geschlechtlichen Sinn ist natürlich wichtig die elementare Unterscheidung zwischen clericus ohne höhere Weißen und dem clericus mit höheren Weißen. Es überwiegen ja der Zahl nach unbedingt die Kleriker, die nur die Vorteile des Standes wollten, ohne die Absicht zu haben, jemals höhere Weißen zu empfangen³⁹.

Das rechtfertigt nun keineswegs die Bagatellisierung des häufigen Konkubinats. Weder die allgemeinen, aber nie verstummenden, sehr oft aus persönlicher Anschauung stammenden diesbezüglichen Klagen von einzelnen Predigern, Chronisten, Theologen (Eck!), Synoden und von reformierenden Bischöfen⁴⁰, noch die vergleichsweise milde gerichtliche Bestrafung der Zölibatsvergehen gehören zu den unwichtigen Dingen. Spätmittelalterliche bischöfliche Gerichte scheinen sie freilich gelegentlich als solche behandelt zu haben und dabei in Übereinstimmung mit der leichtfertigen Auffassung einzelner Geistlicher geblieben zu sein⁴¹. Mir scheint es z. B. aufschlußreich, daß der Frühmesser in Sennfeld in seiner Supplik an den bischöflichen Siegler sein Vergehen überhaupt nicht spezifiziert, von diesem aber sofort richtig dahin verstanden wird, daß er ein Kind in die Welt gesetzt hat⁴². Dies wiederum wird vom bischöflichen Siegler nur nebenbei erwähnt, und zwar nur, insofern der Frühmesser durch die erbetene Dispens dem bischöflichen Siegler Gebühren schuldet.

Bezeichnend ist doch wohl auch, wenn 1493 der Klerus des Schweizer Teiles des Bistums Konstanz in einem Konkordat mit dem Bischof sich ausbedingt, daß die Sätze für Zölibatsvergehen nicht mehr erhöht werden dürften. (Braun 124.)

³⁹ Braun 113. Der Begriff des clericus coniugatus (meist Notare oder Stadtschreiber) ist von offizieller Gültigkeit; ebd.

⁴⁰ Reformierlaß des Bischofs Rudolfs von Montfort: Zölibatsvergehen seien das Übel, an dem der Klerus des Bistums Konstanz am meisten leide. Braun 113. Weiteres Material bei Pastor, Janssen, Andras passim.

⁴¹ Gegenteilige Beispiele von Angst vor der Schande bei Braun 114.

⁴² In der Eingabe des Frühmessers an den ihm etwas befreundeten Siegler heißt es ganz kurz: „Mir ist not ainer absolucion. Die schickend mir.“ Der Siegler deutet das als Bitte „umb ain absolutz super procreatione prolis seu publice fornicacionis.“

In tiefere Schichten führt die Beobachtung, daß in den Verwaltungsverfahren, die uns über diese Dinge unterrichten, kaum irgendwo eine religiöse Auffassung anklingt. Klarer könnten wir hier sehen, wenn eine Monographie uns Aufschluß darüber gäbe, in welchem Umfang die damalige Pastoraltheologie, die Kontrovers- und Erbauungsliteratur eine tiefere und reichere Rechtfertigung des Zölibats im Sinne des ‚ungeteilten Dienstes‘ bietet oder nicht.

Die Frage der Residenzverletzung⁴³ wird selbstverständlich unrichtig gelöst, wenn man ‚hinter jedem nichtresidierenden Pfarrer einen pflichtvergessenen Seelsorger vermutet‘ (Braun 97). Aber es gilt zu erklären die Massenhaftigkeit der nicht residierenden Pfarrer, und zwar hier auch derjenigen, die kirchenrechtlich korrekt von ihrer Stelle fern waren. Denn es ist ja nicht so, als ob das Kirchenrecht und seine Praxis aus der Reihe der zersetzenden Kräfte auszuschneiden hätten. Im Gegenteil, in ihnen tritt uns wieder die Frage nach den Mängeln der zeitgeschichtlichen Bindung des Systems entgegen. Und eben von dieser Grundlage aus wäre dann die unreligiöse Verursachung jener Massenhaftigkeit aufzudecken.

In all diesen Mißständen stoßen wir immer wieder auf das eine Grundübel: Pfründe (bzw. Fiskalismus) statt Seelsorge. Dabei ist nun zu beachten: es kommt viel weniger auf die einzelne Bewertung oder die einzelne Finanzaktion an, als auf die finanzielle Gesamtfunktion des Systems im Sinne des „qui oves suas plus radit quam pascit“ (der astrologische Arzt Joh. Capus, Gegner Usingens, bei Häring S. 24 Anm. 115), oder gemäß der Auffassung: ‚der Offizial ist ain Dinng, das sy ain jar ain Sum geben jrem Bischoff, des sy die Leut schätzen und schinden Das hayst: pasce oves meas! das sy reich werden, grosse heüßer kauffen, zinß machen, schöne weyber, ain, zwu, drey halten . . .‘ (Flugschrift des Hans Schwalb in Flugschriften Otto Clemen 1, 9 S. 349). — Natürlich kann man gerade bei der volkstümlichen Kampfliteratur hunderte Mal mit Händen die völlig unhaltbaren massiven Übertreibungen, oder das naive Unverständnis des historisch Gewordenen etc. greifen. Aber mit diesem Nachweis ist — abgesehen von allem schon Festgestellten — noch nicht die Frage nach der Tatsache erklärt: wie konnte solches ungeheuere, totale Mißverständnis aufkommen und sich so allgemein durchsetzen? Besonders ist nicht beantwortet: wie konnte es bei so vielen Menschen aufkommen, die bis ‚gestern‘ treue Katholiken waren? Vielmehr, noch einmal: ein Riß muß seit langem mehr oder weniger unbewußt sich zwischen Volk und Kirche aufgetan haben. Das heißt aber auch, das Bewußtsein von dem, was in Fülle und Reinheit kirchlich ist, muß seit langem verschwommen und ungenügend gewesen sein.

(Schluß folgt)

⁴³ Die Klagen verstummen ja nie. Die Synoden geben massenhaftes Material. Es gibt auch sehr schwere Fälle, etwa eine Absenz bis zu 20 Jahren, s. Braun 129.

Kirchliche Eheschließung durch Stellvertreter

Von Offizial Dr. Albert Heintz, Trier

Nach katholischem Kirchenrecht besteht die ordentliche Form der katholischen Eheschließung darin, daß Braut und Bräutigam vor dem Pfarrer oder einem vom Pfarrer bevollmächtigten Priester in Gegenwart von zwei Zeugen rechtmäßig erklären, daß sie einander zur Ehe nehmen (vgl. can. 1094 CJC). Braut und Bräutigam müssen beim Trauungsakt gleichzeitig gegenwärtig sein, und zwar muß jeder entweder persönlich anwesend oder durch einen Bevollmächtigten rechtmäßig vertreten sein (can. 1088 § 1 CJC). Persönliche Anwesenheit der beiden Verlobten bildet die Regel und ist zu fordern, wenn nicht triftige Gründe vorliegen, die eine Stellvertretung bei der kirchlichen Trauung rechtfertigen. Eine Eheschließung durch Stellvertreter war jedoch nach früherem und ist auch nach geltendem Kirchenrecht möglich. Um allen drohenden Mißbräuchen vorzubeugen, hat das Recht für die Eheschließung durch Stellvertreter eine eingehende Regelung getroffen. Gemäß can. 1089 CJC ist diese Form der Eheschließung nur dann gültig, wenn

1. ein ausdrücklicher, besonderer Auftrag des Auftraggebers zur Eheschließung mit einer genau bestimmten Person vorliegt;
2. der Auftrag schriftlich erteilt ist; „eine mündliche, wenn auch noch so ausdrückliche Vollmacht genügt nicht“¹;
3. die Vollmachtsurkunde außer der Unterschrift des Auftraggebers auch die Unterschrift des Ortpfarrers oder eines anderen vom Ortpfarrer bevollmächtigten Priesters oder von mindestens zwei Zeugen trägt.

Erlaubt ist diese Form der Eheschließung nur dann, wenn ein gerechter Grund vorliegt und die Echtheit der Stellvertretungsvollmacht unzweifelhaft feststeht; außerdem soll, wenn die Zeit ausreicht, die Erlaubnis des Bistumsobern nachgesucht werden (can. 1091 CJC).

Im Bistum Trier fand 1932 die kirchliche Trauung eines schon längere Zeit vorher bürgerlich getrauten Paares mittels Stellvertreter statt. Weil der evangelische Mann sich weigerte, zu der vorher versprochenen kirchlichen Trauung zu erscheinen, seiner katholischen Frau aber gesagt hatte, sie solle machen, was sie wolle, nur solle sie ihn damit in Ruhe lassen, glaubte diese sich berechtigt, bei einem ihr bekannten Pfarrer außerhalb ihres Wohnortes die Trauung durch Stellvertreter nachholen zu können, und bat einen Bekannten, die Aufgabe des Stellvertreters zu übernehmen. Als später Klage auf Nichtigkeitserklärung der Ehe gestellt wurde, konnte vor allem durch die im Juni 1943 am Kuban-Brückenkopf erfolgte Vernehmung des damaligen Stellvertreters der einwandfreie Nachweis erbracht werden, daß eine schriftliche Vollmachtsurkunde vom Auftraggeber niemals ausgestellt, die Ehe also nichtig war.

Nach can. 1089 § 1 CJC können zur Ergänzung der allgemeinen Bestimmungen des Kirchenrechts über die Eheschließung durch Stellvertre-

¹ Triebs, Franz: Handbuch des Kanonischen Eherechts. III. Teil, Breslau 1929, S. 552.

ter besondere Bistumsvorschriften erlassen werden. In den deutschen Bistümern gab es bis zum Kriege keine besonderen Bistumsvorschriften hierüber². Nachdem jedoch für Kriegstraungen die sogenannte Ferntrauung, d. h. die Eheschließung vor dem Standesbeamten in Abwesenheit des Mannes, eingeführt war^{2a}, hat der Katholische Feldbischof der Wehrmacht 1940 „Anweisungen über die kirchliche Ferntrauung im Sinne des Kirchlichen Gesetzbuches“ erlassen, die danach auch in kirchlichen Amtsblättern deutscher Bistümer abgedruckt wurden³. In diesen Anweisungen war auch ein Muster einer solchen Bevollmächtigung eines Stellvertreters abgedruckt (Ziff. 5).

Nach dem Wortlaut des can. 1089 § 1 ist es unzweifelhaft, daß die Person, mit welcher der Auftraggeber die Ehe eingehen will, in der Vollmachtsurkunde für den Vertreter genau bezeichnet sein muß („*mandatum speciale ad contrahendum cum certa persona*“). Es genügt weder eine allgemeine Vollmacht zur Vertretung des Auftraggebers in Rechtsgeschäften noch die Vollmacht zur Stellvertretung bei der Eheschließung mit irgendeiner nicht genau bezeichneten Person des anderen Geschlechtes. Zweifel bestanden hinsichtlich der Frage, ob es zur Gültigkeit der Ehe notwendig ist, daß auch der Stellvertreter durch den Auftraggeber selbst genau bezeichnet wird, oder ob es genügt, wenn der Auftraggeber einem Dritten, etwa dem der Trauung assistierenden Priester, die Wahl und Benennung des Stellvertreters überläßt. In can. 1089 § 1 CJC ist hierüber nichts ausdrücklich bestimmt. Aus der Bestimmung von can. 1089 § 4 jedoch, daß die Ehe nur dann gültig ist, wenn der Stellvertreter den Auftrag persönlich ausführt, konnte man entnehmen, daß auch der Stellvertreter vom Auftraggeber selbst bestimmt sein muß. Kardinal Gasparri vertrat diesen Standpunkt, indem er in seinem *Tractatus canonicus de matrimonio* schrieb: „*ut matrimonium per procuratorem valide ineatur, in primis, ad normam rel. can. 1089 § 1, requiritur mandatum speciale ad contrahendum matrimonium, datum certae ac determinatae personae, ad effectum illud contrahendi cum certa ac determinata persona*.“⁴ Auch die Anweisungen des Kathol. Feldbischofs der Wehrmacht vom Jahre 1940 forderten „die Beauftragung einer ganz bestimmten Person, die mit einer eindeutig bezeichneten Person den Ehekonsens im Namen des Auftraggebers austauschen soll“ (Ziff. 2), zur Gültigkeit einer solchen Trauung.

Die Frage, ob es nach früherem Kirchenrecht zur Gültigkeit der Ehe erfordert war, daß der Auftraggeber selbst die Person des Stellvertreters

² Vgl. Kradepohl, Anton: Stellvertretung und kanonisches Eherecht. (Kanonistische Studien und Texte, hrsg. von Albert M. Koeniger, Bd. 17). Bonn 1939 S. 158. Müssener Hermann: Das katholische Eherecht in der Seelsorgspraxis. 2. Neubearb. u. verm. Aufl., Düsseldorf 1933 S. 128.

^{2a} Dritte AVO z. PersStG vom 4. 11. 1939: RGBl I S. 2163 §§ 13—21. — VO zur Änderung der Dritten AVO z. PersStG vom 15. 8. 1940: RGBl I S. 1107. — Vgl. Kirchl. Amtsanzeiger Trier 1940 Nr. 69 und 1941 Nr. 55.

³ Verordnungsblatt des Kathol. Feldbischofs der Wehrmacht 1940 S. 1. — Kirchl. Amtsanzeiger für die Diözese Trier 1940 Nr. 64.

⁴ Editio nova, Romae 1932, Pars II num. 871 pag. 70.

bei der Trauung bestimmte, war auch nicht einwandfrei geklärt⁵. In der Rota-Entscheidung vom 4. 8. 1928 in einem Ehenichtigkeitsprozeß bezüglich einer vor dem 19. Mai 1918 geschlossenen Ehe wurde Bezug genommen auf eine Decretale Papst Bonifatius' VIII. und festgestellt, daß nach früherem Rechte „ad mandati procuratorii validitatem requirebantur: 1. Mandatum speciale ad matrimonium contrahendum, et quidem fieri debebat certae ac determinatae personae, et ad matrimonium contrahendum cum certa ac determinata persona . . .“⁶.

Es wurde jedoch auch die andere Auffassung vertreten, wonach die ausdrückliche Bezeichnung des Stellvertreters durch den Auftraggeber selbst zwar der Sicherheit halber zu empfehlen, jedoch nach dem geltenden Rechte nicht oder wenigstens nicht sicher zur Gültigkeit der Ehe erfordert sei⁷.

Auf Grund eines konkreten Falles, in welchem nach den Vorerhebungen des Bischöflichen Offizialates Trier die Bestimmung des Stellvertreters bei der Trauung eines im Osten stehenden Soldaten angeblich vom Auftraggeber dem die Trauung vorbereitenden Pfarrer überlassen worden war, mußte, nachdem Klageantrag auf Nichtigkeitserklärung dieser Ehe gestellt war, die Frage geklärt werden. Am 27. Oktober 1947 wurde vom Bischof von Trier an die hl. Sakramentenkongregation in Rom die Frage gerichtet, ob in einem solchen Falle die Ehe gültig sei. Diese Anfrage ist, wie später festgestellt wurde, an die Päpstliche Auslegungskommission (Pontificia Commissio ad Codicis Canones authentice interpretandos) weitergeleitet worden und gab wohl den Anstoß zu der am

⁵ Triebs a. a. O. S. 552: „Dagegen fordert c 1089 § 1 nicht, wie das frühere Recht (z. B. Acta Sanctae Sedis 28, 352) die Determinierung der Person des procurator. Dieser braucht bloß determinabilis zu sein.“ Vgl. Kradepohl a. a. O. S. 144 Anm. 18. — Andere Auffassungen bezgl. des früheren Rechtes vertraten Schönsteiner, Ferdinand (Grundriß des kirchlichen Eherechts. 2. verm. u. verb. Aufl., Wien 1937 S. 618 Anm. 1) und Knecht, August (Handbuch des katholischen Eherechts, Freiburg 1928 S. 599 Anm. 4) sowie Kradepohl (a. a. O. S. 102).

⁶ Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae, quae prodierunt anno 1928, Dec. XLI: Bd. 20, 1928, pag. 371.

⁷ Cappello, Felix M.: Tractatus canonico-moralis de Sacramentis. Vol. III, Pars II De Matrimonio. Romae 1939 Nr. 619-624 pag. 69-75 erwähnt es nicht ausdrücklich; nach seiner Formulierung („ut valide procurator munus suum exerceat, requiritur, ut munitus sit mandato speciali“) und weil er diese Bestimmung bei der Aufzählung der Unterschiede des neuen gegenüber dem früheren Recht nicht nennt (Nr. 673 p. 73) scheint die Schlußfolgerung berechtigt, daß er die Auffassung Gasparris teilt. Schönsteiner (a. a. O. S. 618 f. Anm. 1) führt die Gründe für beide Auffassungen an und sagt: „Ob aber eine solche mittelbare Bestellung des Prokurators auch auf dem Boden des Kodex noch Rechtswirksamkeit genieße, erscheint zweifelhaft.“ Knecht (a. a. O. S. 599 Anm. 4) schreibt: „Nach früherem Rechte war eine Ehe gültig, wenn der abwesende Brautteil die Wahl seines Stellvertreters einer anderen Person . . . überließ und hierfür eine Generalvollmacht ausstellte (Acta S. Sedis 16, 10-26; 17, 308). Dem scheint das neue Recht entgegenzustehen.“ Jone, Heribert: Gesetzbuch des Kanonischen Rechtes. Bd. II. Paderborn 1940 S. 296: „Dagegen wird nicht gefordert, daß auch der Beauftragte genau bestimmt sei.“ Bezgl. der Auffassung von Triebs vgl. oben Anm. 5. Vgl. auch Kradepohl a. a. O. S. 144 f.

31. Mai 1948 ergangenen, in den Acta Apostolicae Sedis veröffentlichten allgemeinen Entscheidung:

„De matrimonio per procuratorem.

Dubium: Utrum procuratorem, de quo in can. 1089 § 1, mandans ipse designare debeat, an eiusdem designationem alii committere valeat?

Resp.: Affirmative ad primam partem, negative ad secundam“⁸.

Demnach steht nunmehr fest, daß die Bezeichnung des Stellvertreters bei der Eheschließung durch den Auftraggeber selbst, d. h. durch den abwesenden Verlobten, erfolgen muß und daß die Beobachtung dieser Vorschrift zur Gültigkeit der Ehe erfordert ist. Da es sich bei dieser authentischen Interpretation um eine Exegese, eine Erklärung eines unzweifelhaften Gesetzes, handelt (interpretatio declarativa), hat sie rückwirkende Kraft gemäß can. 17 § 2, gilt also für alle in dieser Form seit dem 19. Mai 1918 geschlossenen Ehen.

Wie die Erfahrung zeigt, ist es dem Seelsorger zu empfehlen, eine Eheschließung durch Stellvertreter nicht zuzulassen, wenn nicht außerordentliche Gründe vorliegen, und nach Möglichkeit unter Vorlegung der die Angelegenheit betreffenden Schriftstücke die Erlaubnis der Bischöflichen Behörde nachzusuchen.

⁸ Acta Apostolicae Sedis 40, 1948, pag. 302 s.

Die Ferntrauung von Nichtkatholiken nach katholischem Kirchenrecht

Von Officialatsanwalt Dr. jur. Joseph Weier, Frankfurt a. M.

Das deutsche bürgerliche Recht verlangt für die Rechtsgültigkeit einer Eheschließung die gleichzeitige persönliche Anwesenheit der Verlobten vor dem Standesbeamten (§ 1317 BGB.). Da jedoch während des Krieges ein persönliches Erscheinen des Bräutigams vor dem Standesbeamten oft nicht möglich und ein Hinausschieben der Eheschließung oftmals aus irgendeinem Grunde nicht angebracht war, führte die Personenstandsverordnung der Wehrmacht vom 4. 11. 1939 (RGBl. I S. 2165 f.) für Wehrmachtangehörige die sog. Ferntrauung ein. Bei dieser kam die Eheschließung dadurch zustande, daß die Braut persönlich vor dem Standesbeamten ihr Jawort abgab, nachdem der Bräutigam schon vorher vor dem zuständigen Bataillonskommandeur seine eheliche Willenserklärung zu Protokoll gegeben hatte und dieses Schriftstück dem für die Eheschließung zuständigen Standesbeamten übersandt worden war. Da während des Krieges von der Möglichkeit der Ferntrauung sehr oft Gebrauch gemacht worden ist, hat sich heute die kirchliche Gerichtspraxis häufiger mit der Frage zu befassen, ob eine zwischen zwei Nichtkatholiken durch Ferntrauung geschlossene Ehe nach katholischem Kirchenrecht gültig ist oder nicht und auf welchem Wege gegebenenfalls die Nichtigkeit der Ehe festzustellen ist.

Materielle Rechtslage

Das geltende kanonische Recht kennt keine Ferntrauung im obigen Sinne. Nach can. 1088 § 1 CJC. müssen die Brautleute entweder persönlich anwesend sein oder durch einen eigens hierzu bestellten Stellvertreter vertreten werden. Eine Eheschließung durch Ferntrauung gemäß den Bestimmungen der Personenstandsverordnung der Wehrmacht vom 4. Nov. 1939 unterscheidet sich von der Eheschließung durch einen Stellvertreter im Sinne des can. 1088 § 1 CJC. dadurch, daß bei ersterer Eheschließung nur die Braut allein zugegen ist, während der Bräutigam in keiner Weise vertreten ist. Eine zufällig anwesende Person kann nicht als Stellvertreter des Bräutigams angesehen werden, da nach der Entscheidung der Interpretationskommission vom 31. 5. 1948 (AAS. 40, 1948, pag. 302) der Bräutigam persönlich die betreffende Person als Stellvertreter hätte bestimmen und dieselbe die Konsenserklärung für den Bräutigam hätte abgeben müssen. Eine Eheschließung durch Ferntrauung entspricht mithin nicht den Bestimmungen des kanonischen Rechts. Es fragt sich nur, ob die Bestimmungen des can. 1088 § 1 CJC. für die Eheschließung von Nichtkatholiken Gültigkeit haben.

Nach can. 1016 CJC. gilt das kanonische Eherecht für alle Getauften, gleichgültig welchen Bekenntnisses sie sind, sofern nicht der Kodex einzelne Bestimmungen ausdrücklich auf Nichtkatholiken für nicht anwendbar erklärt. So sind alle Nichtkatholiken, sowohl getaufte als auch ungetaufte, durch can. 1099 § 2 CJC. von den Formvorschriften der can. 1094 ss. CJC. (Caput VI: de forma celebrationis matrimonii) ausdrücklich freigestellt. Diese Befreiung gilt nicht hinsichtlich des can. 1088 § 1 CJC., da es sich hier nicht um die Form der Eheschließung handelt, sondern um die Manifestation des Ehekonsenses. Die Bestimmung des can. 1088 § 1 CJC. findet sich in dem Abschnitt des Kodex, welcher den Ehekonsens behandelt; sie gilt mithin für alle Getauften. Infolgedessen ist eine durch Ferntrauung gemäß den Bestimmungen der Personenstandsverordnung der Wehrmacht vom 4. 11. 1939 geschlossene Ehe zweier Nichtkatholiken nach katholischem Kirchenrecht nichtig, wenn wenigstens einer der beiden Ehepartner getauft ist. Es liegt hier ein defectus manifestationis consensus vor.

Zu beachten ist jedoch, daß die Ehen von getauften Nichtkatholiken keinerlei Formvorschriften unterliegen. Mithin kann zwischen getauften Nichtkatholiken durch jeden rein privaten, naturrechtlich genügenden Ehekonsens eine gültige Ehe zustande kommen. Es ist daher in jedem Falle, in welchem eine durch Ferntrauung geschlossene Ehe wegen defectus manifestationis consensus nichtig ist, zu prüfen, ob nicht etwa die ursprünglich nichtige Ehe zu einem späteren Zeitpunkt, etwa durch eine private Konsenserneuerung oder durch längeres eheliches Zusammenleben, konvalidiert ist. Hierbei sind die Weisungen des Hl. Offiziums (ad Episcopum S. Alberti) vom 9. 12. 1874 (Collect. Prop. Fid. II, n. 1427) zu beachten.

Verfahrensvorschriften

Obwohl die materielle Rechtslage klar zu sein scheint, ist es zu begrüßen, daß das Hl. Offizium in einem ihm vorgelegenen Einzelfall durch Reskript vom 15. 7. 1949 (Protoc. Num. 1292/49) sich als höchste zuständige Instanz für die Nichtigkeit einer durch Ferntrauung geschlossenen Ehe ausgesprochen hat, wodurch die etwa noch bestehenden Zweifel behoben sind. In der Entscheidung heißt es: „si constet de baptismo saltem unius partis et de matrimonio celebrato inter absentes, contra praescriptum can. 1088 § 1, matrimonium invalidum declarari posse, procedendo ad ordinarium tramitem juris.“ Die Entscheidung ist auch insofern bedeutungsvoll, als sie den Weg anzeigt, auf welchem in einem solchen Falle die Nichtigkeit der Ehe festzustellen ist.

Durch das Reskript ist nunmehr klargestellt, daß ein ordentliches Prozeßverfahren durchgeführt werden muß. Da die materielle Rechtslage klar ist und die erforderlichen Beweise (Taufe eines Ehepartners und die Tatsache der Ferntrauung) durch Dokumente erbracht werden können, erscheint es auf den ersten Blick merkwürdig, weshalb hier das Hl. Offizium ein zeitraubendes und umständliches Prozeßverfahren vorschreibt. Bei näherer Betrachtung leuchtet jedoch die Auffassung des Hl. Offiziums ein. Das an sich in derartigen Fällen angebrachte summarische Verfahren kann nicht zur Anwendung kommen, da ein solcher Fall in can. 1990 CJC. nicht vorgesehen ist und gemäß Entscheidung der Interpretationskommission vom 6. 12. 1943 (AAS. 36, 1944, pag. 94) die in can. 1990 CJC. aufgeführten Fälle taxativ sind, nicht etwa demonstrativ. Eine administrative Feststellung der Nichtigkeit der Ehe durch den Ordinarius ohne irgendein Gerichtsverfahren scheidet ebenfalls aus, weil die Eheschließung von Nichtkatholiken „inter absentes“ in dem Entscheid der Interpretationskommission vom 16. 10. 1919 (AAS. 11, 1919, pag. 479) nicht mitenthalten ist. Eine entsprechende Anwendung dieses Entscheides ist nicht möglich, da bei der durch Ferntrauung geschlossenen Ehe kein defectus formae vorliegt, sondern ein defectus manifestationis consensus.

Weiterhin hat sich das Hl. Offizium bei seiner Entscheidung möglicherweise von dem Gedanken leiten lassen, daß in derartigen Fällen die Frage einer Konvalidation der ursprünglich nichtigen Ehe auftauchen kann, eine Frage, die nur in einem ordentlichen Prozeßverfahren geklärt werden kann. Da die Konvalidation eine Tatsache ist, die nicht vermutet werden darf, sondern bewiesen werden muß, ist die Frage nur dann eingehend zu prüfen, wenn sich irgendwelche positive Anhaltspunkte für eine Konvalidation aus dem Sachverhalt ergeben. In dem dem Hl. Offizium vorgelegenen Fall schied nach Angaben des Ehemannes die Möglichkeit einer Konvalidation aus, weil derselbe bereits beim ersten Urlaub nach der Eheschließung einen anderen Mann in der Wohnung antraf und deshalb sogleich die zivile Ehescheidung in die Wege leitete. Da mithin keine Anhaltspunkte für eine Konvalidation der Ehe vorlagen, ist das Hl. Offizium auf diese Frage nicht eingegangen. Daraus muß die Schlußfolgerung gezogen werden, daß in dem betreffenden Falle das Hl. Offizium eine

etwaige Konvalidation auch ohne Beweiserhebungen nicht für gegeben erachtet.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß in jedem Einzelfall ein Gesuch an das Hl. Offizium gemäß Art. 35 § 3 EPO. zu richten ist zwecks Verleihung des Klagerechtes an den nichtkatholischen Ehegatten, der die Gültigkeit der Ehe anzufechten beabsichtigt, es sei denn, daß der Bischof gemäß der Entscheidung des Hl. Offiziums vom 22. 3. 1939 (AAS. 31, 1939, pag. 131) die Voraussetzungen für eine Klageerhebung durch den Promotor iustitiae für erfüllt hält. Zuständig ist für die Durchführung des Prozeßverfahrens neben dem *forum contractus* das Gericht des Wohnsitzes des katholischen Teiles, welcher mit einem der Ehepartner der nichtigen Ehe eine Ehe einzugehen beabsichtigt (Entscheid. des Hl. Offiziums vom 23. 6. 1903: *Collect. Prop. Fid. II*, n. 2170)¹.

¹ Vgl. dazu Knecht, Handbuch des kath. Eherechts, Freiburg i. Br. 1928, S. 761.

Wiedergutmachung

Von Oswald von Nell-Breuning SJ, Frankfurt (M.)-St. Georgen

Wiedergutmachung kann in einem weiteren und einem engeren Sinn verstanden werden. Im weiteren Sinn kann alles, was schlecht, böse, verkehrt gemacht worden ist, wieder in Ordnung gebracht, „gut gemacht“ werden (*reparatio*). So verstanden deckt oder berührt sich der Begriff der Wiedergutmachung mit dem der Sühne (*satisfactio*). Im engeren Sinn spricht man von Wiedergutmachung, wo die Gerechtigkeit, genauer gesprochen die Verkehrsgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) verletzt wurde oder ein mit dieser im Widerspruch stehender Zustand besteht; hier handelt es sich darum, die gestörte Gerechtigkeit, die der Gerechtigkeit entsprechende Lage wiederherzustellen.

Die Wiedergutmachung der durch die Sünde dem Herrn angetanen Beleidigung macht den Inhalt des Erlösungswerkes Jesu Christi aus; die Lehre von dieser Wiedergutmachung (*reparatio*, *satisfactio*) nimmt daher in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre einen beherrschenden Platz ein. Auch was der Mensch zu tun hat oder doch tun kann, um seine Sünden und Fehler wiedergutzumachen, sie durch Werke der Buße zu sühnen, durch Werke der Übergebühre auszugleichen, findet in der christlichen Sittenlehre und Vollkommenheitslehre (*Moraltheologie*, *Aszetik*) eingehende Behandlung. Jeden edel gesinnten Menschen muß es drängen, wenn er etwas verfehlt hat, es so gut er kann wieder in Ordnung zu bringen, wieder gut zu machen.

An dieser Stelle ist nicht von dieser Wiedergutmachung im weiteren Sinn (*reparatio*, *satisfactio*), sondern nur von der Wiedergutmachung im engeren Sinn (*restitutio*) zu handeln. Die Abgrenzung auf den Bereich der Verkehrsgerechtigkeit (*iust. commutativa*) ist nicht willkürlich, sondern hat ihren triftigen Grund darin, daß die in dieser Tugend begründeten Pflichten in einer Art und Weise zu leisten sind, die sie von allen anderen Pflichten, auch von denjenigen der andern Zweige der Tugend der Gerechtigkeit, wesentlich unterscheidet. Nur im Falle der Verkehrsgerech-

tigkeit haben wir einander gegenüberstehend den Anspruch des einen Teils und die genau entsprechende Verbindlichkeit des andern, woraus sich die eigenartige Meßbarkeit der Gerechtigkeitsleistungen ergibt, die jederzeit genau zu bestimmen gestattet, ob ausreichend oder zu viel oder zu wenig geleistet ist, ob wegen eines Zuviel oder eines Zuwenig an Leistung ein Ausgleich stattzufinden hat. Durch diesen Ausgleich wird die gestörte oder verletzte, aus dem Gleichgewicht gebrachte Gerechtigkeit wiederhergestellt. Daher die treffende Begriffsbestimmung: *restitutio = reparatio iustitiae (commutativae) laesae*.

Die Erfüllung eines Anspruchs ist Herstellung der Gerechtigkeit; Wiedergutmachung dagegen ist die Wiederherstellung der verletzten oder gestörten Gerechtigkeit.

Ebenso wie die Herstellung der Gerechtigkeit, so kann auch ihre Wiederherstellung sich auf Rechtsgüter aller Art beziehen. Weitaus am häufigsten wird es sich um jene Rechtsgüter handeln, die ihrer Natur nach im Rechtsverkehr stehen, das sind in der Hauptsache die Rechtsgüter der vermögensrechtlichen Ordnung, m. a. W. die wirtschaftlichen Güter. Einmal sind hier Verletzungen der Gerechtigkeit besonders häufig; vor allem aber ist hier die Wiederherstellung der verletzten Gerechtigkeit der Natur der Sache nach in aller Regel möglich (wenigstens in *aequivalenti*!). Bei Verletzung von Rechtsgütern anderer Bereiche (Leib und Leben, Gesundheit, eheliche Treue, Ehre und guter Ruf) besteht grundsätzlich die gleiche Wiedergutmachungspflicht, nur wird deren Verwirklichung sehr oft unmöglich sein. Habe ich einen Menschen getötet, so kann ich ihn nicht wieder ins Leben zurückrufen; habe ich einen Menschen verleumdet, so kann ich zwar widerrufen, aber die Wiederherstellung seines guten Rufes wird nichtsdestoweniger meist nicht gelingen; erst recht, wenn es sich nicht um eine Verleumdung handelt, sondern ich geheime Fehler oder Schwächen des Mitmenschen widerrechtlich an die Öffentlichkeit gezogen habe, wird es kaum eine Möglichkeit geben, um seinen dadurch geschädigten Ruf wiederherzustellen.

Die Störung der Gerechtigkeit kann *zuständlich* oder *tätlich* sein. D. h.: sie kann begründet sein in einer tatsächlichen Lage, die von der Rechtslage abweicht, oder in einer rechtswidrigen Handlung. Selbstverständlich kann der rechtswidrige Zustand durch Handlungen herbeigeführt und vor allem ungeachtet seiner Rechtswidrigkeit aufrecht erhalten werden. Die rechtswidrige Handlung wiederum hat Folgen, die *zuständlicher* Art sein werden.

Zuständliche und tätliche Rechtswidrigkeiten bezeichnen die beiden Hauptgebiete, mit denen sich die Lehre von der Wiedergutmachung zu befassen hat. Der hl. Thomas spricht im ersteren Falle von *res accepta*, im letzteren Falle von *acceptio rei* (Verdeutschung unmöglich!); die heutige Schulsprache gebraucht die viel weniger glücklichen Bezeichnungen *possessio rei alienae* und *damnificatio iniusta*.

1. Wiedergutmachung im Falle der *zuständlichen* Rechtswidrigkeit

Die Abweichung der tatsächlichen Lage von der Rechtslage kann auf sachenrechtlichem und auf schuldrechtlichem Gebiet liegen; sehr oft wird sie sich auf beide Gebiete zugleich erstrecken.

Auf sachenrechtlichem Gebiet ist das anschaulichste Beispiel dieses, daß ich eine fremde Sache besitze (*possessio rei alienae*), ohne daß ein Rechtsgrund vorläge, der mich zum Besitz dieser fremden Sache berechtigt. In diesem Falle ist klar, daß der zum Besitz Berechtigte, in der Regel also der Eigentümer der Sache, deren Herausgabe von mir beanspruchen kann und ich zur Herausgabe verpflichtet bin. Soweit ist die Sache einfach, aber auch nur insoweit. Was gilt, wenn ich von der Sache Nutzungen gezogen, auf die Sache Verwendungen gemacht habe? Was, wenn die Sache an Wert gewonnen oder verloren hat oder gar zugrunde gegangen ist; wenn ich die Sache entgeltlich oder unentgeltlich veräußert habe? Muß der Berechtigte sich die Sache bei mir holen oder habe ich auf meine Kosten und Gefahr sie zu ihm hinzuschaffen?

Offenbar macht es einen grundlegenden Unterschied, ob die rechtswidrige Sachlage durch meinen rechtswidrigen Willen herbeigeführt ist oder doch aufrechterhalten wird.

Ein Beispiel: ich trete meine Erbschaft an in der Überzeugung, ich bin der rechtmäßige Erbe. Nach Jahr und Tag findet sich ein Testament des Erblassers, durch das ein anderer zum Erben bestellt ist. Offenbar muß ich diesem den Platz räumen. Wie aber ist zu verfahren bezüglich der Nutzungen, die ich gezogen, und der Aufwendungen, die ich auf das Nachlaßgut gemacht habe? Was hat zu geschehen, wenn ich Teile des Nachlaßgutes zu guten Zwecken weggeschenkt oder sonst verbraucht habe usw. usw.? Lassen diese Fragen sich im Wege der Ableitung aus einleuchtenden Grundsätzen der Gerechtigkeit (aus dem Naturrecht) beantworten oder bedarf es hier des Eingreifens der positiven Gesetzgebung, um in allen Fragen zu eindeutigen Ergebnissen zu gelangen?

Im allgemeinen scheinen die Moralisten geneigt, sich zuzutrauen, alle auftauchenden Fragen durch begriffsscharfe Ableitungen aus obersten Rechtsgrundsätzen lösen zu können. Nichtsdestoweniger räumen sie dem positiven Gesetzgeber die Befugnis ein, in gewissem Umfang mit bindender Wirkung für das Gewissen eine Regelung vorzuschreiben, wie sie ihm zweckmäßig, d. h. den Erfordernissen des Gemeinwohls dienlich erscheint. Der Jurist neigt im allgemeinen zu der Annahme, daß in vielen Stücken eine positiv-rechtliche Regelung nicht entbehrt werden kann.

Da unter allen Umständen der Eigentumsanspruch des rechtmäßigen Eigentümers (*vindicatio*) zu befriedigen ist, praktisch gesprochen also die Sachgegenstände, soweit noch vorhanden, ihm herauszugeben sind, drehen die Zweifelsfragen sich in der Hauptsache um die Ausgleichung der Vorteile und Nachteile zwischen dem Berechtigten (in der Regel also dem Eigentümer) einerseits und dem unberechtigten Besitzer andererseits. Dazu treten Fragen wie diese, was zu geschehen hat, wenn etwa die ursprünglichen Sachgegenstände nicht mehr vorhanden sind, aber ein anderes (ein Wertersatz) an ihre Stelle getreten ist (*surrogatio*).

Als allgemeiner Grundsatz läßt sich aufstellen:

aus dem gutgläubigen Besitz darf dem unberechtigten Besitzer kein Vorteil, soll ihm aber auch kein Nachteil erwachsen;

aus dem bösgläubigen Besitz darf dem unberechtigten Besitzer kein Vorteil und dem Berechtigten kein Nachteil erwachsen.

Das besagt:

gegenüber dem gutgläubigen Besitzer hat der Berechtigte (Eigentümer) außer dem Eigentumsanspruch noch den sog. Bereicherungsanspruch, d. h. er kann von ihm die Herausgabe der erlangten Vorteile nach den Grundsätzen über die Herausgabe einer ungerechtfertigten Bereicherung verlangen;

gegenüber dem bösgläubigen Besitzer hat der Berechtigte (Eigentümer) über den Eigentums- und Bereicherungsanspruch hinaus noch den Anspruch auf Ausgleichung aller Nachteile, die er dadurch erlitten hat, daß der andere die ihm zustehende Sache bösgläubig besaß.

Kurz: der gutgläubige Besitzer haftet nur nach Bereicherungsgrundsätzen; der bösgläubige Besitzer haftet überdies „aus unerlaubter Handlung“ auf Schadensersatz.

Die Bereicherungsansprüche sind kein geschlossenes System zwingender Ableitungen aus obersten naturrechtlichen Grundsätzen. Was als ungerechtfertigte Bereicherung anzusehen, was überhaupt als Bereicherung zu veranschlagen und um wieviel daher der unberechtigte Besitzer ungerechtfertigt bereichert ist, ist weitgehend Sache des Ermessens. Es besteht daher ein Bedürfnis, dieses Ermessen an Regeln zu binden. Im Zusammenhang damit steht die Frage, inwieweit der Besitzer Verwendungen, die er auf die Sache gemacht hat, in Anrechnung bringen kann. Bezüglich notwendiger Aufwendungen kann kein Zweifel sein; anders steht es um nicht notwendige, aber nützliche Aufwendungen, namentlich des bösgläubigen Besitzers. Fragen dieser Art lassen sich aus der Natur der Sache mittelst rechtlicher Überlegungen allein sehr oft nicht entscheiden; positive Rechtsregeln sind daher nicht zu entbehren.

Für den Gesetzgeber kann es sich empfehlen, zwar nicht schlechthin statt, wohl aber neben der Gut- und Bösgläubigkeit noch auf die Rechtshängigkeit abzustellen, indem er mit Eintritt der Rechtshängigkeit die Haftung des Besitzers sich verschärfen läßt. Der deutsche Gesetzgeber geht soweit, den gutgläubigen Besitzer vor Eintritt der Rechtshängigkeit weder für Nutzungen noch für Schadensersatz haften zu lassen (BGB § 993, Abs. 1); nach eingetretener Rechtshängigkeit nähert die Haftung auch des gutgläubigen Besitzers sich derjenigen des bösgläubigen.

Gesetzliche Regelungen dieser Art wollen zweifellos rechtsgestaltend wirksam sein. Soweit sie — was für die angeführten Beispiele wohl zutreffen dürfte — vernünftig sind (*ordinatio rationis*!), müssen sie als unmittelbar im Gewissen verbindlich angesehen werden.

2. Wiedergutmachung im Falle der tätlichen Rechtswidrigkeit

Der Begriff der Wiedergutmachung setzt ein Übel voraus, das wieder gut zu machen ist. Bei der tätlichen Rechtswidrigkeit ist dieses Übel eine Schädigung; ich setze eine Handlung, durch die ein anderer widerrechtlich geschädigt wird. Die Wiedergutmachung besteht folgerecht in Schadensersatz, Schadloshaltung oder Entschädigung.

Die Schädigung ist widerrechtlich entweder unmittelbar, indem die von mir gesetzte Handlung als solche Rechtsgüter eines andern an-

tastet, oder mittelbar, indem eine widerrechtlich von mir gesetzte Handlung schädigende Folgen für einen andern hat. Daß auch Schädigungen letzterer Art widerrechtlich sind, hat seinen Grund darin, daß der andere einen Rechtsanspruch darauf hat, daß ich widerrechtliche Handlungen und darüber hinaus in bestimmtem Umfang auch sittenwidrige Handlungen unterlasse, aus denen ihm eine Schädigung erwächst; verletze ich diesen seinen Rechtsanspruch, so hafte ich ihm für alle bösen Folgen.

Daß ich nur für solche widerrechtlichen Schädigungen hafte, die auf mich zurückgehen, d. h. deren Ursache ich bin (*damni causa efficax*), versteht sich von selbst. Wenn nichtsdestoweniger diese Selbstverständlichkeit breit erörtert wird, so deswegen, weil die Feststellung des ursächlichen Zusammenhangs nicht nur hinsichtlich der Tatsachenermittlung, sondern auch begrifflich mit großen Schwierigkeiten verbunden sein kann. Nicht in jedem Fall, wo ein physischer Kausalnexus zwischen meiner Handlung und einem (glücklichen oder) unglücklichen Ereignis besteht, liegt jene Art ursächlichen Zusammenhangs vor, die dazu berechtigt, dieses Ereignis mir als (gute oder) böse Folge meiner Handlung zuzurechnen. Diese Zurechnung hat einen qualifizierten Kausalnexus zur Voraussetzung. Auf diese Qualifikation haben Moralisten und Juristen bereits viel Scharfsinn verwandt. Die ersteren unterscheiden zwischen *causa per se* und *causa per accidens*; die letzteren reden von adäquater Verursachung. Eine vollkommen saubere begriffliche Klärung ist bisher noch nicht gelungen. — Nur eine Sonderfrage ist, wie weit die Kausalreihe vorwärtslaufend zu verfolgen sei: soll ich nur für die unmittelbaren und nächsten oder auch für die mittelbaren und entfernteren Folgen meiner Handlungen haften? Wenn nur für die unmittelbaren Folgen, warum nur für diese? Wenn für mehr als die unmittelbaren Folgen, wo findet man dann eine Grenze? Irgendwo muß ja einmal halt gemacht werden. Wenn ein verbrecherischer Staatsmann einen Krieg entfesselt, so hat diese Tat Schadensfolgen noch nach tausend Jahren. Wer will sie feststellen, wie soll eine Gutmachung erfolgen? Bei jeder andern widerrechtlichen Handlung erhebt sich die gleiche Frage: wie weit ist die Haftung für die bösen Folgen zu erstrecken; wo ist die Grenze zu ziehen? Die Moralisten pflegen die Frage in dieser Form nicht zu stellen; sie geben aber insoweit eine Antwort, als sie die Haftung auf die wenigstens einigermaßen (saltem in confuso) voraussehbaren Folgen beschränken. Die Jurisprudenz und die positive Gesetzgebung beschränken die Haftung grundsätzlich auf die unmittelbaren Schadensfolgen der „unerlaubten“ Handlung und ziehen die Grenze nur in einem Falle weiter: bei Schädigung an Leib und Leben, die eine Beeinträchtigung oder den Verlust der Erwerbsfähigkeit zur Folge haben, haftet der Schädiger nicht bloß dem Geschädigten selbst für seine Erwerbseinbuße, sondern über dessen Tod hinaus auch den Unterhaltsberechtigten, die von dem Getöteten Lebensunterhalt zu empfangen hatten, für den ihnen entgehenden Unterhalt (so die deutsche Gesetzgebung: BGB § 844/5). Weder die grundsätzliche Begrenzung auf die unmittelbaren Folgen noch die ebenerwähnte erweiternde Ausnahme ergeben sich mit zwingender Folgerichtigkeit aus

naturrechtlichen Grundsätzen; wohl aber erscheinen sie als vernünftig und billig. Sie sind daher als rechtsgestaltende und unmittelbar im Gewissen verbindliche Anordnung des Gesetzgebers zu werten.

Eine mindestens im verfahrensmäßigen Ansatz, nicht so sehr im Endergebnis tiefergehende Meinungsverschiedenheit besteht zwischen Moralisten und Juristen bezüglich der Frage, ob die Haftung oder, was sachlich dasselbe bedeutet, die Schadensersatzpflicht an eine bestimmte Schuldform gebunden ist oder nicht. In der Sprache der Moraltheologie ausgedrückt lautet die Frage so, ob die widerrechtliche Handlung, um Schadensersatzpflicht auszulösen, nur objektiv oder auch subjektiv (*actio obiective et subiective seu formaliter iniusta*) sein müsse. Der Jurist stellt die Frage anders. Er unterscheidet vorweg Vorsatz (*dolus*) und Fahrlässigkeit (*culpa*). Daß für vorsätzliche Schädigung gehaftet wird, ist selbstverständlich und unstreitig. Die Schwierigkeit beginnt bei der fahrlässigen Schädigung: genügt jede im äußeren Tatbestand feststellbare Fahrlässigkeit, um die Haftung eintreten zu lassen, oder erstreckt sich die Haftbarkeit sogar noch über die Grenzen der Fahrlässigkeit hinaus? An dieser Stelle wird die Verschiedenheit des Blickpunktes und des Verfahrensansatzes des Moralisten und Juristen offenbar.

Der Moralist pflegt folgende Erwägung anzustellen: was ist erforderlich, um durch rechtsgeschäftliche Willenserklärung eine Verbindlichkeit einzugehen? Zweifellos Überlegung und freie Willensbestimmung (*actus humanus*), bei wichtiger Sache sogar vollkommene Überlegung und vollkommen freie Willensbestimmung (*actus perfecte humanus*). Um durch rechtserhebliche Handlung sich eine Verbindlichkeit (Haftung, Schadensersatzpflicht) zuzuziehen, könne aber nicht weniger erfordert sein als zur rechtsgeschäftlichen Begründung einer Verbindlichkeit. Also setze die Haftung und Schadensersatzpflicht eine mit Überlegung und freier Willensbestimmung gesetzte widerrechtliche Handlung (*actus humanus — actio obiective et formaliter iniusta*), d. i. eine Versündigung vor Gott (*culpa theologica*) voraus. Eine Haftung und Schadensersatzpflicht von Wichtigkeit (*materia gravis*), die als solche den Haftenden einerseits schwer oder gar drückend belaste, setze entsprechend eine mit voller Überlegung und vollkommen freier Willensbestimmung gesetzte widerrechtliche Handlung (*actus perfecte humanus*) und schwere Versündigung vor Gott (*peccatum mortale*) voraus. Ist die unterstellte Gleichheit der Erfordernisse für Eingehung einer Verbindlichkeit durch rechtsgeschäftliche Willenserklärung und für Zuziehung einer Verbindlichkeit (Haftung, Schadensersatzpflicht) durch rechtserhebliche Handlung zutreffend, so kann man sich der Schlüssigkeit dieses Gedankenganges nicht entziehen. Für und gegen die gemachte Unterstellung läßt sich Gewichtiges vorbringen. Vielleicht spricht gerade dieser Umstand dafür, daß die ganze Frage anders angefaßt werden muß, daß sie — ähnlich wie die Frage nach der Begrenzung der Haftung aus naturrechtlichen Grundsätzen allein nicht ableitbar — der positiven Regelung durch Rechtsbrauch und Sitte oder durch den Gesetzgeber bedarf.

In der Menschheitsgeschichte begegnen drei grundverschiedene Regelungen der Haftung, und zwar nicht allein der hier gemeinten sog. zivilrechtlichen Haftung für die Schadensfolgen einer Tat, sondern auch der hier außer Betracht bleibenden strafrechtlichen Haftung für die Tat selbst: Erfolgshaftung, Verschuldenshaftung, Gefährdungshaftung (die Vertragshaftung kommt in diesem Zusammenhang nicht in Betracht).

1. Die rohe Erfolgshaftung (Aug' um Auge, Zahn um Zahn: Mt 5, 38 nach Exod 21. 24, Lev 24. 20, Deut 19. 21), die auf die Zurechenbarkeit überhaupt nicht eingeht, scheidet von vornherein aus.

2. Die Verschuldenshaftung, die ihrem Begriff nach auf Verschulden und damit auf die Zurechenbarkeit abstellt, bedeutet zweifellos einen gewaltigen kulturellen Fortschritt gegenüber der rohen Erfolgshaftung. Auch wenn sich zeigen sollte, daß sie allein nicht ausreicht, um allen im Gemeinschaftsleben auftretenden Bedürfnissen zu genügen, wenn einerseits gewisse Rückgriffe auf die Erfolgshaftung (auch im strafrechtlichen Bereich!) nicht zu umgehen sind, anderseits noch eine weitere Haftungsart hinzugenommen werden muß, so beherrscht sie doch unbestritten ein sehr ausgedehntes Feld. Zweifelhaft kann nur sein, welcher Art das Verschulden sein müsse: Verschulden im Sinne der Moral = sittliche Verfehlung und darum Sünde vor Gott (*culpa theologica*) oder Verschulden (Fahrlässigkeit) im Sinne der Jurisprudenz = Sorgfaltsmangel, d. i. Zurückbleiben hinter dem im Verkehr gebotenen (erforderlichen) Maß an Sorgfalt (von den Moralisten als *culpa iuridica* bezeichnet)?

In Übereinstimmung mit dem oben dargelegten Gedankengang und entsprechend ihrem Interesse für die inneren sittlichen Willenshandlungen des Menschen neigen die Moralisten dazu, auf *culpa theologica* abzustellen und danach die Haftung oder Schadensersatzpflicht letzten Endes an einen inneren Tatbestand zu knüpfen. Der Jurist dagegen richtet sein Augenmerk zunächst auf den ihm zugänglichen äußeren Tatbestand und greift auf den inneren Tatbestand nur hilfsweise bzw. berichtigend zurück: wo der Mensch aus von ihm nicht zu vertretendem Grunde (geistige Störung, übermäßige Ermüdung) die im Verkehr gebotene Sorgfalt zu leisten nicht imstande war, kann ihm sein Versagen oder Zurückbleiben hinter diesem Sorgfaltsmaß nicht zur Last gelegt werden. Diese Grenze des Eingehens auf den inneren Tatbestand glaubt der Jurist weder praktisch überschreiten zu können noch grundsätzlich überschreiten zu dürfen. Die Folge ist, daß der Jurist in sehr zahlreichen Fällen, und zwar gerade bei sehr schweren Schadensfolgen, auf Haftung erkennt, wo der Moralist mangels *culpa gravis theologica* von Haftung freizusprechen geneigt ist.

Wenn der Gesetzgeber die Sache im Sinne des juristischen Denkens regelt, so anerkennt der Moralist diese seine Maßnahme als vernünftig und gerechtfertigt. Die Mehrzahl der Moralisten erblickt darin aber kein rechtsgestaltendes und darum unmittelbar im Gewissen verbindliches Gesetz, sondern legt es als einen gesetzlichen Befehl aus, der erst durch richterlichen Spruch im Einzelfall (*posit sententiam iudicis*) Verbindlich-

keit im Gewissen erlange. Als Begründung wird angeführt, ein solches Gesetz bezwecke, die Staatsbürger zu größerer Sorgfalt anzuhalten; die „angedrohte“ Haftung für Schadensfolgen sei eine Art Zuchtmittel. Deswegen könne der Einzelne abwarten, bis diese Androhung durch richterlichen Spruch verwirklicht werde. Es erscheint aber sehr unwahrscheinlich, daß der Gesetzgeber sich von Erwägungen solcher Art habe leiten lassen. Es ist kaum ein Zweifel möglich, daß der Gesetzgeber die Haftung in dieser Weise geregelt hat, weil diese Regelung allein oder doch am besten den Bedürfnissen des menschlichen Gemeinschaftslebens — wenigstens unter heutigen Verhältnissen — entspricht. Darum dürfte diese Regelung doch als rechtsgestaltend anzusehen sein.

3. Die **Gefährdungshaftung**, die der Gesetzgeber in großem Umfang ergänzend neben die Verschuldenshaftung gestellt hat, läßt diesen gesetzgeberischen Gedanken klar erkennen. Die Verschuldenshaftung — auch wenn sie nicht auf Vorsatz und als Sünde vor Gott schuldhaftes Fahrlässigkeit beschränkt wird, sondern jedes irgendwie zu-rechenbare Versagen gegenüber dem im Verkehr gebotenen Maß an Sorgfalt einschließt — erweist sich als unzureichend. Wer gewisse, an sich durchaus nicht widerrechtliche Tatbestände setzt, mit denen eine Gefährdung von Rechtsgütern anderer verbunden ist („Gefährdungstatbestände“), nimmt damit die Haftung für etwa eintretende Schäden auf sich, gleichviel, ob diese Schäden auf ein Verschulden seinerseits zurückgehen oder auf unabwendbarem Zufall beruhen. Solche Gefährdungstatbestände zu setzen, z. B. ein Kraftfahrzeug betreiben, einen Kohlenschacht abteufen, neue fabrikatorische Verfahren erproben, ist keine widerrechtliche oder sonst „unerlaubte Handlung“, obwohl damit nicht nur möglicherweise eine Gefährdung von Hab und Gut, ja selbst von Leib und Leben der Mitmenschen verbunden ist, sondern nach aller menschlichen Erfahrung auch bei Anwendung der größten Sorgfalt Unfälle unvermeidlich sind. Der Bergbau rechnet mit so und so viel Unfällen im Durchschnitt auf 10 000 verfahrenen Schichten. Deswegen brauchen der Bergbau, brauchen andere mit Gefahren verbundene Betriebe nicht eingestellt zu werden. Wohl aber erfordert die (Gemeinwohl-) Gerechtigkeit, daß, wer diese Gefährdungstatbestände rechtmäßigerweise setzt, für entstehende Schäden haftet (die Haftung selbst gehört dem Bereich der Verkehrsgerechtigkeit an). Sofort erhebt sich die Frage: welche Tatbestände sind als Gefährdungstatbestände anzusehen? Maschinenbetrieb mit Kraftantrieb wird im allgemeinen als gefahrbringend angesehen. Aber auch eine Rechenmaschine oder Nähmaschine mit elektrischem Antrieb? Sicher ein Kraftrad, aber auch ein schlichtes Fahrrad? Im Gegensatz zur Industrie gilt die Landwirtschaft als geruhsam und ungefährlich. Und doch können ein Pferdegespann, ein Göpel mit Pferdeantrieb Gefahren setzen. Wir können die Gefährdungshaftung nicht uferlos ausdehnen. Alsdann aber bleibt nichts anderes übrig, als ihren Bereich durch gesetzgeberische Regelung so zu umschreiben, wie es den jeweiligen technischen, wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten und Bedürfnissen entspricht, wobei der Gesetzgeber mehr Erwägungen der Zweckmäßigkeit und der Billigkeit als eigentliche Rechtserwägungen anzustellen haben wird.

Wenn die Gesetzgebung verschiedener Länder, auch wo die Verhältnisse im Großen und Ganzen die gleichen sind, im einzelnen verschiedene Wege eingeschlagen hat, im Wesentlichen aber auf das Gleiche hinauskommt, so spricht dies dafür, daß es ihr gelungen sein dürfte, einigermaßen das zu treffen, was vernünftig ist und dem Gemeinwohl frommt. Daher müssen diese Gesetze wohl als rechtsgestaltend und unmittelbar im Gewissen verpflichtend anerkannt werden. Hiergegen pflegt seitens der Moralisten, die doch bezüglich der Verschuldenshaftung so zurückhaltend sind, im allgemeinen auch nichts eingewendet zu werden, weil sie diese Gesetze nicht im Zusammenhang der Lehre von der Wiedergutmachung, sondern unter sozialen Gesichtspunkten zu würdigen pflegen. In der Tat ist es zu bemerken, daß der Gesetzgeber mit der Auferlegung der Gefährdungshaftung — zwar nicht in allen Fällen und auch nicht im vollem Umfang, aber doch wohl in der Mehrzahl der Fälle und für die am häufigsten eintretenden Schäden — zugleich Vorkehrungen trifft, um diese Haftung für die Haftenden tragbar und zugleich für die Geschädigten wirksam zu machen. So schließt er z. B. die mit Unfallgefahren verknüpften Gewerbebetriebe zu öffentlich-rechtlichen Haftungsgemeinschaften (in Deutschland „Berufsgenossenschaften“ genannt) zusammen, die bei Betriebsunfällen dem Geschädigten gegenüber für die Schäden aufkommen, im Innenverhältnis aber den Inhaber des Betriebs, in dem der Unfall sich zugetragen hat, nur aus Verschulden, und zwar im allgemeinen nur aus Vorsatz und Grobfahrlässigkeit, wegen Übertretung der Unfallverhütungsvorschriften, in Anspruch nehmen, im übrigen aber die benötigten Mittel im Umlageverfahren aufbringen. Dem Kraftfahrzeughalter machen manche Staaten die Eingehung einer (privaten) Haftpflichtversicherung zur Pflicht: wer ein Kraftfahrzeug betreibt oder führt, muß durch Versicherungsschutz sich in den Stand setzen, für alle etwa entstehenden Schäden aufzukommen. Die Schäden können seine Leistungsfähigkeit weit übersteigen. Durch Zahlung des für ihn tragbaren Versicherungsbeitrags erwirbt er sich den Schutz eines Versicherungsunternehmens, das stark genug ist, alle Schäden zu decken. (Hier zeigt sich deutlich, daß die vom Gesetzgeber angeordnete, über ‚culpa theologica‘ hinausgehende Haftung nicht um der erzieherischen Wirkung willen auferlegt ist. Der Versicherungsschutz könnte viel eher zu Leichtfertigkeit verleiten, da der Versicherte durch Zahlung des Versicherungsbeitrags sich sozusagen von der Haftung loskauft und in noch engerer Begrenzung als der Gewerbetreibende seitens seiner Berufsgenossenschaft nur im Falle vorsätzlichen und allenfalls grobfahrlässigen Handelns von dem Versicherungsunternehmen in Anspruch genommen werden kann.)

Beachtenswert ist, wie Verschuldenhaftung und Gefährdungshaftung einander ergänzen. Zwischen Haftung aus Verschulden, das nicht als sittliche Schuld anzurechnen ist (*culpa iuridica* der Moralisten) und Gefährdungshaftung ist die Grenze flüssig. Die Anerkennung des Grundsatzes der Gefährdungshaftung — den im Ernste heute niemand mehr bestreitet — macht die Meinungsverschiedenheit zwischen Moralisten und Juristen weitgehend gegenstandslos.

3. Allgemeines

Da es sich bei der Wiedergutmachung um eine Rechtspflicht handelt, ist die Wiedergutmachung bezüglich des verletzten Rechtsgutes zu leisten. Ich habe den rechtlich gesollten Zustand herzustellen, soweit dies möglich ist. Habe ich eine Sache herauszugeben, so kann ich nicht eigenmächtig stattdessen Wertersatz leisten. Habe ich einen Menschen an der Gesundheit oder an seiner Ehre geschädigt, so habe ich — soweit dies möglich — seine Gesundheit bzw. seine Ehre wiederherzustellen. Sind mit der Schädigung von Gesundheit oder Ehre auch Schäden wirtschaftlicher Art (Vermögensschäden) verbunden — Erwerbsbeschränkung, Mehrbedürfnisse, Beeinträchtigung des Fortkommens, bei Frauenspersonen etwa der Aussicht auf Versorgung durch Verehelichung —, so sind diese wirtschaftlichen oder Vermögensschäden, wiederum so weit möglich in natura, im übrigen aber, soweit sie sich in einer wirtschaftlichen Recheneinheit (Geld) veranschlagen lassen, in dieser zu ersetzen. — Für einen Schaden, der nicht Vermögensschaden ist, kann eine Entschädigung in wirtschaftlichen Gütern billig sein und darum vom Gesetzgeber angeordnet werden, z. B. das sog. Schmerzensgeld (vgl. etwa deutsches BGB § 847). Da aber auf diese Weise der rechtlich gesollte Zustand weder wiederhergestellt wird noch werden kann, ist dies keine Wiedergutmachung im strengen Sinn, sondern eben eine Billigkeitsmaßnahme. Ebenso kann der Gesetzgeber auch da, wo grundsätzlich Verschuldenshaftung gilt, Schadensersatzpflicht aus Gründen der Billigkeit auch dann anordnen, wenn im Einzelfall Verschulden nicht vorliegt (z. B. Schädigung eines Armen durch das noch nicht verschuldensfähige Kind wohlhabender Eltern, auch wenn diesen keine Vernachlässigung ihrer Aufsichtspflicht zur Last fällt; so deutsches BGB § 829).

Viel erörtert ist die Frage der Wiedergutmachungspflicht im Falle der Steuerhinterziehung. Unterstellt wird, daß die Steuer als solche gerecht ist. Wird die Steuer kraft Verkehrsgerechtigkeit geschuldet, wie eine ältere Lehre annahm, so ist eindeutig Wiedergutmachungspflicht gegeben. Wird die Steuer dagegen auf Grund des Gliedschaftsverhältnisses im Gemeinwesen kraft der sog. gesetzlichen Gerechtigkeit (*iustitia legalis*) geschuldet, so ist begrifflich keine Wiedergutmachung möglich. Damit ist aber nichts darüber gesagt, ob die hinterzogene Steuer nachzuentrichten ist oder nicht, sondern nur, daß die Nachzahlung nicht unter den Begriff der Wiedergutmachung (*restitutio* = *reparatio iustitiae commutativae laesae*) fällt. Bei gewissen, nach einem Schlüssel zu verteilenden Umlagen kann die Hinterziehung (hier die Verfälschung des Schlüssels), die gegenüber dem Steuergläubiger eine Verletzung der gesetzlichen Gerechtigkeit bedeutet, gegenüber den übrigen Umlagepflichtigen eine Verletzung der Verkehrsgerechtigkeit darstellen, so daß ihnen gegenüber Wiedergutmachung im strengen Sinne des Wortes geschuldet wird. — Ähnliches gilt von öffentlichen Diensten, wenn meine widerrechtliche Dienstverweigerung bzw. Entziehung zugleich eine widerrechtliche Überwälzung der mich treffenden Last auf andere bedeutet.

Bei der zuständigen Rechtswidrigkeit dürfte der Fall, daß mehrere zusammen zur Wiedergutmachung verpflichtet sind, nicht allzu

häufig vorkommen und jedenfalls keine besonderen Schwierigkeiten mit sich bringen. Anders bei der tätlichen Rechtswidrigkeit, wo das Zusammenwirken mehrerer zur Schädigung ein sehr häufiger Fall ist und die Frage aufwerfen läßt, in welchem Umfang und in welcher Reihenfolge die einzelnen Beteiligten für den angerichteten Schaden haften, wann und inwieweit Gemeinhaftung besteht und wie in diesem Falle die Haftenden sich miteinander auseinanderzusetzen haben, wer gegen wen Rückgriffsrechte hat. Was hierzu zu sagen ist, kann in jedem Lehrbuch der Moral nachgeschlagen werden. Hier handelt es sich in der Tat um Ableitungen aus allgemeinen Rechtsgrundsätzen über die Teilnahme (cooperatio).

Mit großem Scharfsinn wird im moraltheologischen Schrifttum gestritten über die Rechtsfolgen eines bei der Schädigungshandlung unterlaufenden Irrtums. Stillschweigende Voraussetzung der Erörterung ist offenbar auch hier, daß die Zuziehung von Verbindlichkeiten durch rechtserhebliche Handlungen nach den gleichen Grundsätzen zu beurteilen sei wie die Eingehung von Verbindlichkeiten durch rechtsgeschäftliche Willenserklärung. Trifft dies zu, dann wird man ohne weiteres die Lehre von den Willensmängeln, insbesondere also über Irrtum, Täuschung usw. hierhin übertragen. Die Tatsache, daß gerade die durch ihren Scharfsinn bestechendsten Lösungen lebensfremd wirken und von der Mehrzahl der Moralisten in Übereinstimmung mit dem gesunden Rechtsempfinden des unverbildeten Menschen abgelehnt werden, dürfte eine Bestätigung dafür sein, daß die für die rechtliche Wirksamkeit rechtsgeschäftlicher Willenserklärungen erarbeiteten Grundsätze, die zweifellos zu den Glanzleistungen der Jurisprudenz gehören, auf die Haftung aus rechtserheblicher Handlung nicht übertragbar sind.

Es verbleiben noch die Fragen nach der Art und Weise der Wiedergutmachung sowie nach den Gründen, die etwa der Wiedergutmachungspflicht entheben, d. i. von ihr freistellen oder doch es rechtfertigen, die Erfüllung der Wiedergutmachungspflicht hinauszuschieben (causae eximentes — excusantes).

Die Erfüllung der Wiedergutmachungspflicht hat zur Voraussetzung, daß ich den Berechtigten kenne und daß er mir erreichbar ist. Was gilt, wenn keine Möglichkeit besteht, ihn zu ermitteln oder doch ihn zu erreichen? Dieses Hindernis stellt mich nicht ohne weiteres von der Wiedergutmachungspflicht frei. Insoweit ich ungerechtfertigt bereichert bin, darf ich unter keinen Umständen bereichert bleiben, sondern habe mich der Bereicherung zu entäußern, notfalls durch Spenden für gute Zwecke. — Der Meinung, wenn der Berechtigte oder Geschädigte ein öffentliches Gemeinwesen (Staat, Gemeinde) oder eine andere juristische Person (Versicherungsgesellschaft mit wechselnden, jedenfalls mir unbekannten Aktionären) sei, genüge man der Wiedergutmachungspflicht ohne weiteres durch Leistung für gute Zwecke, insbesondere an Arme, kann wohl nur unter sehr erheblichen Einschränkungen beigegeben werden.

Da die Wiedergutmachungspflicht Rechtspflicht ist, besteht sie grundsätzlich ohne Rücksicht darauf, wie hart mir die Erfüllung fallen mag. Das besagt jedoch nicht, daß die Wiedergutmachung ungeachtet jeder

erdenklichen, damit verbundenen Härte geleistet werden müsse. Es kann der Fall eintreten, daß das Recht des andern auf Wiedergutmachung mit meinem Recht auf Dasein und Lebensunterhalt, meine Wiedergutmachungspflicht mit meiner Unterhaltungspflicht gegenüber Angehörigen in Widerstreit tritt (Rechten- bzw. Pflichten-Kollision). In diesem Falle ist zu prüfen, welches Recht bzw. welche Pflicht als die stärkere anzusehen ist. Je nach Lage des Falles ergibt sich daraus, daß das eine Recht oder die eine Pflicht allein obsiegt oder doch in der Reihenfolge der Befriedigung dem andern vorgeht.

Daß der freigebeige Verzicht des Berechtigten auf Wiedergutmachung mich der Wiedergutmachungspflicht enthebt, ist eine Selbstverständlichkeit, die zu erwähnen nicht nötig sein sollte. Es ist aber notwendig, nachdrücklich zu unterstreichen, daß ein solcher Verzicht nicht unterstellt werden darf, sondern entweder ausdrücklich durch Worte oder schlüssige Handlungen erklärt sein oder auf andere Weise mit Sicherheit feststehen muß.

Zweifellos wird in der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle die Wiedergutmachungspflicht nicht erfüllt. In sehr vielen Fällen aus bösem Willen, weil man das bestehende oder begangene Unrecht nicht gut machen, sich von dem unrechten Gut nicht trennen, die Aufwendungen für geschuldeten Schadensersatz nicht machen will. In ebenfalls zahlreichen Fällen aus Unvermögen. Bei wirklichem Unvermögen genügt die willensmäßige Bereitschaft, nach Maßgabe des Möglichen die Wiedergutmachung zu leisten. Ohne diese innere und ernstgemeinte Bereitschaft würde der Mensch am Unrecht festhalten, in der Sünde gegen die Gerechtigkeit verharren, könnte also von Gott keine Vergebung erhalten, da Gott kraft seiner Heiligkeit die Sünde nur dann verzeiht, wenn der Sünder selbst von seiner Sünde läßt.

Anmerkung:

Im Zusammenhang der Lehre von der Wiedergutmachung behandeln die Autoren vielfach auch den Konkurs, der dabei oft in der Form der *cessio bonorum* des römischen Rechts dargelegt wird, die etwas ganz anderes ist als der Konkurs des modernen Rechts. Weder die römisch-rechtliche *cessio bonorum* noch der heutige Konkurs sind Wiedergutmachung zuständlicher oder tätlicher Rechtswidrigkeiten, sondern ein Verfahren zur teilweisen Erfüllung von Rechtsverbindlichkeiten bei Unmöglichkeit der vollständigen Erfüllung. Nur der Fall des betrügerischen Bankrotts schlägt in die Lehre von der Wiedergutmachung ein, gleichfalls nicht als ein Verfahren zur Wiedergutmachung, sondern als eine Versündigung gegen die Gerechtigkeit, aus der die Pflicht zur Wiedergutmachung entspringt.

Ebensowenig hat die Unterhaltungspflicht des unehelichen Vaters gegenüber seinem Kinde, die gelegentlich in diesem Zusammenhang behandelt wird, mit Wiedergutmachung etwas zu tun. Durch die Zeugung des Kindes (schlagendes Beispiel einer rechtserheblichen Handlung, die auch ohne daß die Voraussetzungen einer rechtswirksamen rechtsgeschäftlichen Willenserklärung — *actus humanus* — erfüllt sind, die weitesttragenden Rechtspflichten nach sich zieht!) hat der Vater dem Kinde weder Unrecht getan noch Schaden zugefügt, sondern ihm Dasein und Leben geschenkt. Auch die etwaigen, an die Kindesmutter zu leistenden Zahlungen sind — außer im Falle der Notzucht — keine Wiedergutmachung, sondern Erstattung der von der Mutter vorgelegten, aber vom Vater zu tragenden Entbindungskosten und weiteren Aufwendungen für das Kind.

Uebersichten und Berichte

Die Frage Knaus-Ogino auf der Beuroner Ärztetagung

Vom 6. bis 12. Juni dieses Jahres fand in Beuron unter dem Vorsitz von Stadtpfarrer Hanßler aus Schwäbisch Hall und Dr. med. Riegel aus Schorndorf die 3. religiös-wissenschaftliche Ärztetagung statt mit über 200 Teilnehmern und Teilnehmerinnen aus allen Gegenden Deutschlands. Umrahmt von geistlichen Übungen benediktinischer Frömmigkeit und Liturgie behandelte die Tagung neuzeitliche Grenzfragen von Medizin und Theologie. So sprach Prof. Dr. Büchner (Freiburg) über die Stellung des Menschen in der Welt des Lebendigen, Prof. Dr. Guggenberger (Gars) über Anfangsgründe philosophischen Denkens, Prof. Dr. Alois Wenzl (München) über die philosophische Situation der gegenwärtigen Naturwissenschaft, Prof. Dr. Graf (Dortmund) über Gesundheit und Heiligkeit, Prof. Dr. Jores und P. Trapp S. J. über Arzt und Lüge. Wie wichtig und fruchtbringend diese Vorträge waren, zeigte die lebhafteste Weiterführung in der Diskussion und das gegenseitige Befragen von Ärzten und Theologen in privaten Gesprächen.

Der brennenden Frage der Ehenot und ihrer Lösung durch Knaus-Ogino wurden zwei volle Halbtage gewidmet. Als erster Redner sprach hierüber Prof. Dr. med. Otto Graf aus Dortmund. Merkwürdigerweise behandelte er nicht die medizinische Sicherheit oder Unsicherheit der Zeitwahl in der Ehe, sondern deren sittlichen Wert. Seine Ausführungen waren von einer hochidealen Gesinnung getragen. Knaus-Ogino ließ er nur sehr bedingt gelten. Die Methode sei zu rational. Der gesunde natürliche Vollzug des ehelichen Aktes wachse heraus aus einem unberechenbaren Rhythmus; ja, bei gesunden Frauen bestehe gerade an den fruchtbaren Tagen eine besondere Bereitschaft, deren Nichtbeachtung zu Verwicklungen nervöser Art führen könne. Auf jeden Fall müßten zur Anwendung von Knaus-Ogino ganz wichtige Gründe vorliegen, ähnlich wie sie für die Strafflosigkeit einer Schwangerschaftsunterbrechung vorgesehen sind. Oft seien die vorgebrachten Gründe keine echten Gründe; der Arzt habe die Aufgabe, die Gewissen zu schärfen. Überhaupt gebe sich der Arzt nicht gerne mit diesen Dingen ab; etwaige Versager würden von den Leuten nicht ihrer eigenen Ungeschicklichkeit, sondern der Anweisung des Arztes zugeschrieben und schädigten so dessen Praxis. Indiskutabel sei Knaus-Ogino bei jungen Ehen. Gerade das erste Kind bedeute eine engere Verbindung der beiden Ehegatten und seine Ankunft dürfe nicht mehrere Jahre hinausgeschoben werden. Unter der Voraussetzung daß der Wille zum Kind vorhanden ist, komme Knaus-Ogino allenfalls in Betracht zur Distanzierung der Geburten oder aus anderen ganz schwerwiegenden Gründen. Bezüglich der Propaganda sei bedauerlich, daß gerade katholische Verfasser und Verleger einen gewissen Vorsprung hätten. Ähnlich wie das Morphinum in der Heilkunde zwar nicht entbehrt werden könne, aber auch nicht frei verkauft werden dürfe, sei Knaus-Ogino zu betrachten und zu behandeln. Es gehe um die biologische Selbsterhaltung des Volkes.

Nach ihm sprach Dr. med. Hermann Frühauf aus Offenbach a. M. Er setzte sich warm für Knaus-Ogino ein. In der entsetzlichen Not unserer Zeit sei dieser Ausweg dringend nötig, nicht selten auch schon bei jungen Ehen. Hinsichtlich der biologischen Sicherheit sei theoretisch vielleicht das letzte Wort noch nicht gesprochen. Auf jeden Fall hätten die überwältigenden Tatsachene Beweise von Dr. Latz, Smulders und anderen, auch seine eigenen Erfahrungen, eine „brauchbare Sicherheit“ der Methode erwiesen. Der Redner schlug vor, überall Arbeitsgemeinschaften von kath. Ärzten zu bilden und zu schulen, die

bereit wären, hilfesuchende Eheleute zu beraten und dann die Erfahrungen zu sammeln. Dr. Frühauf tat sich noch auf dieser Tagung mit einer Anzahl von Ärzten zu diesem Zweck zusammen. Der geistliche Vorsitzende der Tagung gab bekannt, daß soeben ein Büchlein von Dr. Frühauf erschienen sei mit dem Titel „Ehe und Geburtenregelung“ beim Matthias-Grünwald-Verlag in Mainz (3,25 DM, 144 S.).

Als dritter Redner sprach Dr. Heinz Fleckenstein, Moralprofessor und Rektor der phil.-theol. Hochschule in Regensburg. Er gab zuerst einen interessanten geschichtlichen Überblick über die moralische Beurteilung des ehelichen Aktes im Lauf der Jahrhunderte. In der älteren Zeit habe der eheliche Verkehr nur im finis primarius seine Rechtfertigung gefunden; das Anstreben der bloßen fines secundarii galt zum mindesten als läßliche Sünde. Seit dem Konzil von Trient seien auch die bloßen fines secundarii als einwandfrei anerkannt. Ja, heutzutage seien sogar Bestrebungen im Gang, die Rangordnung von finis primarius und secundarius umzukehren. Danach hielt Fleckenstein einen klaren und wohlbegründeten Vortrag über die moralische Zulässigkeit der Zeitwahl in der Ehe in weitgehendem Maße, oft auch schon bei jungen Ehen, da die Not vieler Ehen ganz gewaltig sei. Der Priester solle sich vor biologischen Einzelheiten und vor der Garantie biologischer Sicherheit hüten, um nicht bei etwaigen Versagern die Sicherheit der Glaubensverkündung zu gefährden. Im Ganzen bedeute Knaus-Ogino eine starke Hilfe gegen den wider-natürlichen Mißbrauch der Ehe. Diesen lehnte Fleckenstein entschieden ab, glaubte aber zugestehen zu müssen, daß heutzutage, unter der Voraussetzung ehrlicher sittlicher Strebsamkeit, im einzelnen Fall aus subjektiven Gründen oft nur eine läßliche Sünde gegeben sei.

Danach durfte ich selber das Wort ergreifen und vom Standpunkt der Seelsorge aus zu diesem Thema sprechen. Ich wies hin auf den ungeheuren Sünden-sumpf des weitverbreiteten Mißbrauchs der Ehe und auf die Gewissensnot der noch ringenden und kämpfenden Eheleute und der Seelsorger. Was haben wir bisher dagegen getan? Wir haben die Seelsorgemittel gesteigert: Volksmissionen, Exerzitien, Spezialexerzitien und Einkehrtage für Brautleute und Eheleute; wir haben immer wieder aufgerufen zur Opfergesinnung, zum Gottvertrauen, zur Freude an dem Wert einer zahlreichen Kinderschar, wir suchten das Leben in den sakramentalen Gnaden zu heben. Das alles nur mit sehr beschränktem Erfolg. Ja, viele Gläubige scheuten diese Bestrebungen und wichen ihnen aus, um nicht immer wieder auf diese strengen Pflichten hingewiesen zu werden; und die Sünde des Ehemißbrauchs goß immer größeres Verderben aus auf das religiöse Leben der Einzelnen und der Familien.

Bei dieser Sachlage war es wie die Befreiung von einem schweren Alpdruck, als uns die göttliche Vorsehung durch die Entdeckungen der Forscher Knaus und Ogino den Ausweg der unfruchtbaren Tage schenkte. Aber es war tragisch: Während diese rettende Methode im Ausland ihren Siegeszug antrat und vollendete und heute allgemein anerkannt ist, stieß sie in Deutschland vielfach auf Gleichgültigkeit, Zweifelsucht, Kritisiersucht und Ablehnung, und zwar nicht nur in medizinischen, sondern auch in theologischen Kreisen. Auf meinen Artikel im Rheinischen Merkur 1948 erhielt ich unter den zahlreichen Zuschriften auch die des Obermedizinalrates und Stadtarztes von Kaiserslautern Dr. F. Weindel, in der er mir schrieb: „In den letzten 20 Jahren beschäftigte ich mich eingehend mit der Methode Knaus-Ogino, habe aber kaum einen Kollegen oder Theologen gefunden, der sich ernsthaft mit diesen Dingen beschäftigt hat. Die Methode ist fast absolut sicher, allerdings muß man jeden einzelnen Fall individuell behandeln und beraten.“ Diese Einzelberatung, so wird uns immer wieder gesagt, sei dem Arzt zu überlassen. Aber bis jetzt bestand dazu fast

keine Möglichkeit. Viele Ärzte, leider auch vermeintlich gut katholische, erklärten Knaus-Ogino als nicht sicher genug und empfahlen dafür lieber ein empfängnisverhütendes Mittel. Andere wußten nicht genügend Bescheid oder wollten aus anderen Gründen nichts damit zu tun haben. In der Hitlerzeit war diese Unwissenheit den betreffenden Ärzten nicht zu verdenken, weil alle einschlägigen Druckschriften beschlagnahmt wurden, heute aber ist wieder reichlich Gelegenheit geboten, sich zu informieren. Daher habe ich mich sehr gefreut über den Vortrag und die Vorschläge von Dr. Frühauf. Möge er viele Nachfolger finden! In der Propaganda sind leider Fehler begangen worden. Andererseits aber dürfen wir auch nicht allzu schüchtern sein. Abgesehen davon, daß es keine Methode der Seelsorge sein kann, ein von Gott geschaffenes und heute uns von Gott geschenktes Naturgesetz zu verheimlichen, haben wir gar nicht mehr die Wahl zwischen Aufklärung und Nichtaufklärung, sondern nur zwischen einer, die wir selber in guter Weise geben, und einer anderen, die die in den Zeitungen angepriesenen Ehekalendar und Kleinschriften erteilen, fast ohne jede moralische Bindung, in einem Fall sogar unter gleichzeitiger Beifügung einer Preisliste von empfängnisverhütenden Mitteln für die fruchtbaren Tage. Das Ideal wäre freilich die Einzelberatung durch den Arzt. Aber bis die durch Dr. Frühauf angeregten Arbeitsgemeinschaften existieren und bis die Scheu und die Geldknappheit aller Ratsuchenden überwunden ist, bleibt nichts anderes übrig, als die bedrängten Eheleute durch eine Druckschrift zu belehren, die diese Einzelfrage in die katholische Gesamtaufassung von der Ehe einbettet und die nötigen moralischen Bindungen enthält. In erster Linie empfehle ich: Petermann, Naturtreue Ehe (Eichenlaub-Verlag, Landau-Pfalz, gegen Voreinsendung von 1 DM portofrei vom Verlag). Das Büchlein bekam die Druckerlaubnis mehrerer Bischöfe und Erzbischöfe des In- und Auslandes und gibt jedem verständigen Ehepaar die nötige individuelle Beratung. Wir Priester und Ärzte befinden uns bezüglich dieser Frage in einer drolligen Lage zueinander: Ärzte schreiben über die moraltheologische Seite der Frage; und wir Seelsorger sind in der Not gezwungen, uns um die biologische Seite zu kümmern. Möge die hiesige Tagung den Anfang bilden zu einer harmonischen Zusammenarbeit von Priester und Arzt, eines jeden auf seinem Gebiet, zur Behebung der entsetzlichen Bedrängnis, die auf den Gewissen lastet!

Am Schluß der Tagung erging an die deutschen Bischöfe folgende Resolution, bei deren Abfassung ich selbst leider nicht mehr zugegen war:

„Die 3. religiös-wissenschaftliche Ärztetagung zu Beuron/Donautal vom 6. bis 12. Juni 1949 hat sich in Referaten von Ärzten und Theologen und in anschließenden Aussprachen erneut mit der ersten und schwierigsten Frage der Geburtenregelung befaßt. Die Versammelten halten es für ihre Pflicht, die Ergebnisse dieser Arbeit den Hochwürdigsten Herren Bischöfen Deutschlands zu unterbreiten.

1. Die versammelten Ärzte verpflichten sich, entschieden gegen jede Anpreisung und Anwendung von empfängnisverhütenden Mitteln jeder Art Stellung zu nehmen. Als vertretbaren Weg der Geburtenregelung für die Fälle, in denen nach ernsthafter Erwägung eine solche notwendig wird, empfehlen sie die periodische Enthaltung (nach den Forschungen von Ogino und Knaus und den Fortführungen von Smulders und Latz). Über die moralische Erlaubtheit solcher Eheführung besteht kein Zweifel. Die versammelten Ärzte halten die wissenschaftlichen Grundlagen für soweit gesichert, um sie für die Praxis jenen Eheleuten, die einen ersten und gewichtigen Grund für eine Beschränkung der Kinderzahl haben, oder die anders nicht vom Ehemißbrauch abgebracht werden können, empfehlen zu können.

2. Von einer allgemeinen Propaganda der Methode ist dringend abzuraten. Die aufklärende Belehrung in öffentlichen Vorträgen soll höchstens vor geschlossenen Gruppen, im allgemeinen aber vor einzelnen Gatten, Ehe- oder Brautpaaren gegeben werden. Von einer massenweisen Verbreitung von Kleinschriften, die ohne gründliche allgemeine religiös-sittliche Belehrung und Gewissensschulung nur über die Frage der Zeitwahl handeln, diese dilettantisch vereinfachen und als gänzlich sicher darstellen, distanzieren sich die Versammelten. Gegen die Behandlung der Frage in allgemeinen Büchern über die sittliche Vertiefung der Eheführung ist nichts einzuwenden. Doch sollten auch diese Veröffentlichungen einer strengen medizinischen und theologischen Prüfung unterworfen werden.

3. Die Priester sollen sich bei der gelegentlich notwendigen Berührung der Frage in Predigt und Standesvortrag sowie bei der Beratung im Beichtstuhl, in der Sprechstunde und im Brautunterricht beschränken auf den allgemeinen Hinweis der Möglichkeit sittlich vertretbarer Eheführung auch in wirklicher Not um das nächste Kind. Die Belehrung über die Einzelheiten sollen die Seelsorger unter allen Umständen geschulten Laien, insbesondere den katholischen Ärzten, überlassen.

4. Damit die Seelsorger, Ärzte und auch Fürsorgerinnen das notwendige Wissen um die Tatsachen und Prinzipien der Methode gewinnen und mehren, scheint es angebracht, daß vom Seelsorgeamt der Bistümer für diese Genannten Kurse veranstaltet werden, bei denen ein Arzt und Theologe sprechen und Schwierigkeiten in der Aussprache geklärt werden. An die so geschulten Laien können dann die Seelsorger die ihnen Anvertrauten verweisen.

5. Eine überdiözesane Arbeitsgemeinschaft von Ärzten und Theologen sollte die Entwicklung der wissenschaftlichen Forschung verfolgen und positive wie negative Erfahrungen an die Vortragenden der Diözesan-Seelsorgeämter vermitteln.

6. Weitergehende Verbote (wie z. B. der unbedingte Ausschluß dieser Frage aus dem Brautunterricht, Einschränkung der seelsorglichen Beratung einzig auf den Beichtstuhl) könnten die großen Schwierigkeiten der Seelsorge leicht noch mehren, weshalb die Versammelten dringend bitten, von solchen abzusehen. Die dargelegten Mittel werden ausreichen, jede Gefahr des Mißbrauches abzustellen bzw. zu vermeiden.“

Zweifelloso stellt diese Resolution einen großen Fortschritt dar gegenüber der bisherigen Zurückhaltung in Deutschland und bietet gute Aussicht, daß den vielen bedrängten und verzweifelnden Eheleuten endlich die ersehnte Hilfe gegeben wird. Wie weit dieser Fortschritt immer noch vom „Optimismus“ des Auslandes entfernt ist, mögen folgende zwei Feststellungen beleuchten:

1. In medizinischer Hinsicht schreibt der Schweizer Arzt Dr. H. J. Gerster im Zentr. Bl. für Gynäkologie, Heft 12/48: „Die Diskussion über die Richtigkeit oder das Versagen der Lehre Knaus ist im deutschen Schrifttum der letzten Jahre auf ein totes Geleise geraten. In den angelsächsischen Ländern, in der Schweiz und in Frankreich wagt kaum noch ein Autor dagegen aufzutreten, weil er befürchten muß, sich gegenüber der im praktischen Leben millionenfach erwiesenen Tatsache, daß die Lehre Knaus-Ogino richtig und praktisch anwendbar ist, lächerlich zu machen.“

2. In moral- und pastoraltheologischer Hinsicht setzte der katholische Frauenarzt Dr. Latz von der Loyola-Universität Chicago der Massenerscheinung des Ehemißbrauches die Massenaufgaben seines aufklärenden Büchleins „The Rhythm“ entgegen, das 1947 das 400. Tausend erreichte¹.

Spiritual Dr. Heilweck, Herxheim bei Landau/Pfalz

¹ Siehe auch den ausführlichen Aufsatz von Dr. N. Seelhammer in dieser Zeitschrift (1949, S. 166 ff.). — S. 166 Anm. 2 muß es heißen: B. Ziermann, Dienst am Leben.

Versuch einer ersten Einführung in die Gedankenwelt der modernen Tiefenpsychologie

Den Anlaß zu diesem Aufsatz gab eine Tagung katholischer Seelsorger vom 12. Oktober 1948 in Oberreifenberg (Taunus), bei der ein Fachmann der modernen Tiefenpsychologie, Professor Dr. Gustav Schmaltz, Frankfurt a. M., über sein Fachgebiet referierte. Das Ziel des Tages war, dem Seelsorger von heute einen ersten Zugang zum Verständnis der Eigenart und Arbeitsweise der Tiefenpsychologie zu schaffen.

Die folgende Darlegung will wesentliche Erkenntnisse dieses Tages festhalten und zur Diskussion stellen. Es handelt sich dabei aber nicht um eine protokollarische Niederschrift der Reifenberger Besprechungen, sondern auch um Gedankengut, das Professor Schmaltz bereits früher in einer Frankfurter Vortragsreihe vom Sommer 1947 und in manchem persönlichen Gespräch dargelegt hat, sowie um verschiedene eigene Formulierungen des Verfassers.

Die Schriftleitung

1. Das Bauschema der psychischen Schichten

Der Mensch ist eingebettet in eine Unzahl von Beziehungen des Seins außer ihm: in seine „Umwelt“. Dieser seiner Umwelt wendet er gleichsam eine „Randschicht“ seines Wesens zu, die man seit C. G. Jung die „Persona“ nennt: also die äußere Erscheinungsform, die Verkehrsform, eine Art Zeremoniell, eine Art Maske oder Rolle . . .

Der Wirkraum der spezifisch menschlichen Funktionen, durch die sich der Mensch von allen ungeistigen Wesen unterscheidet, ist das „Bewußtsein“ als Träger des Ich, als Träger des „verantwortlichen“ Tuns; d. h. der Mensch hat die Fähigkeit, auf die „Wirklichkeiten“, die ihn umgeben und auf ihn „einwirken“ und ihn „beeindrucken“, nicht nur irgendwie zu „reagieren“, wie Tier und Pflanze es auch tun, sondern „dem tausendfältigen Ruf des Seins“ (Pieper) eine echte „Antwort“ zu geben.

Das Bewußtsein steht nach C. G. Jung unter der Führung einer „primären Funktion“, deren Jung vier als möglich anführt: Denken, Fühlen, Empfinden und Intuition. Eine von diesen wird die „primäre“ sein, je nach dem seelischen Typus des einzelnen Menschen.

Das Bewußtsein hat also die Führung im Seelen-Katholon des Menschen bei all seinem Tun und Lassen: Es ist aber nur ein Teil des Ganzen: das Seelen-Katholon ist größer und weiter und reicher als das Bewußtsein; denn es gibt noch den seelischen Bereich des „Unbewußten“.

Die „unbewußten“ Schichten und Bezirke des Seelenlebens teilt man seit C. G. Jung auf in

- a) das „persönliche Unbewußte“ = die Residuen der persönlichen Erfahrungen, die also bewußt sein könnten und eigentlich auch bewußt sein sollten. Soweit es sich um unbequeme Inhalte handelt, die man nicht wahr haben will und die deshalb „verdrängt“ werden, nennt man sie in ihrer Gesamtheit den „Schatten“, d. i. die Summe der eigenen minderwertigen und darum verdrängten Inhalte. Man kann aber auch ebensogut von einem „hellen Schatten“ sprechen, sofern es um abgesunkene positive Inhalte geht.

- b) das „kollektive Unbewußte“ = Inhalte, die niemals bewußt waren, sondern uraltes, archaisches Menschheitserbe sind: Residuen unermeßlicher Menschheitserfahrungen, die Gestalt gewonnen haben in den sogenannten „archetypischen Seelenbildern“ und in der Bildersprache der „Symbole“ sich kundtun: mahnend, warnend, berichtend, wegweisend, aber auch mitunter störend und zerstörend: „dämonisch“.

Hier ist das eigentliche Gebiet der „Tiefenpsychologie“, die ja ihren Namen davon hat, daß sie versucht, in die rätselhaften Tiefenschichten des unbewußten Seelenlebens, und vor allem in die Tiefenschichten des „kollektiven Unbewußten“ Licht zu bringen, die Bildersprache der Symbole zu enträtseln und so für die Selbstverwirklichung des Menschen fruchtbar zu machen. Auf diese Weise möge der Mensch auch „Antwort geben“ den geheimnisvollen Stimmen in seinem eigenen Innern.

2. Die Äußerungsformen des Unbewußten

Die unbewußten Inhalte sind seelische Energien (= „Dominanten“), die unsere Verhaltensweisen beeinflussen und bestimmen, und zwar „autonom“, d. h. unabhängig von der Führung der bewußten Funktionen.

Sie äußern sich in der oben bereits erwähnten Bildersprache der Symbole, gelegentlich auch durch sentenzenhafte innere Worte und Rufe. Archetypische Seelenbilder des kollektiven Unbewußten sind z. B. Kugel, Ei, Wasser, Feuer, Wind (= Segel), Land (= terra firma), Licht, Dunkel; Pflanzliche Symbole: Knospen, Blumen, Baum . . . ; Tierische Symbole: Vogel, Fisch, Schlange, Stier (= Phallus) . . . ; Menschliche Gestalten: Syzigien, Magna Mater, Kore, der „Lenker“, der „Held“ . . . ; Menschliche Gebärden und Vorgänge: Tanz, Ballspiel, Essen, Trinken, Verdauen, Erbrechen . . . ; Geformte Dinge: Messer, Schwert, Pflug, Mauer, Ringwall, Turm, Schaukel, Lignon (= Getreideschaukel) . . . ; Richtungen: Wege nach rechts und links, Richtung nach oben und unten, innen und außen; Grenze und Grenzüberschreitung . . . , vor allem aber die Farben: in den Farben äußert sich das Gefühl.

Das Seelenkatholon besitzt in diesen Äußerungen des unbewußten Seelenteiles ein unbestechliches regulatorisches Prinzip, das sich falschen, schiefen und einseitigen „Antworten“ des Bewußtseins widersetzt und so deren Fragwürdigkeit entlarvt.

Es ist daher zu erwarten, daß der Widerspruch des Unbewußten besonders lebhaft sein wird bei Menschen, deren Beziehungen zur Umwelt und zu sich selbst „unecht“, „un-richtig“ (=bzw. halbrichtig, nur teilweise richtig) sind. Solche Menschen ermangeln noch der sittlichen „Mündigkeit“, der „Reife“; sie „leiden noch an den Gegensätzen“: nämlich an der inneren Dissonanz von Bewußtsein und Unbewußtem, deren Antworten sich beiderseitig widersprechen.

Gehen Bewußtsein und Unbewußtes einig, — oder anders formuliert: ist die Antwort des Seelenkatholon eindeutig, — so handelt es sich um eine „echte Beziehung“, um eine „richtige Antwort“.

Verdrängte negative Inhalte treiben in den Tiefen des Unbewußten ein gefährliches Unwesen. Sie sind die Infektionsherde der Neurosen, stören das innere Gleichgewicht des seelischen Lebens und brechen oft genug in die Bereiche des vegetativen und physiologischen Lebens ein.

3. Der Prozeß der Individuation

Gemeint ist der Prozeß der inneren Reifung mit dem Ziel der „Ganzwerdung“, der „Selbstverwirklichung“, der „Mündigkeit“. Erstrebt wird der glück-

liche Zustand, daß der Mensch zur Außenwelt wie auch zur eigenen Innenwelt in „echten Beziehungen“ lebt, daß er fähig wird zu „richtiger Antwort auf den Ruf des Seins“, so daß Bewußtsein und Unbewußtes „ein-deutig“ sind und in ihrer Antwort einig gehen.

Dieser Reifungsprozeß wird sich das ganze Leben hindurch vollziehen; aber in seinen grundlegenden und somit entscheidenden Phasen sollte er in der ersten Lebenshälfte einigermaßen zum Abschluß kommen.

Praktisch heißt das: Der Mensch muß sich „auseinandersetzen“ mit der Umwelt und mit den Inhalten der eigenen Innenwelt; er muß dem mannigfachen Sein, das ihn „anruft“, Antwort geben; er darf den Dingen nicht ausweichen, nicht um sie herumgehen, sondern muß sie im Gegenteil tapfer angehen, anpacken, durchstehen, verarbeiten: „assimilieren“, was echt ist, ausscheiden, was wertlos und unecht ist, „etwas daraus machen“ und so mit den Dingen „fertig werden“.

Soweit es unangenehme, vielleicht minderwertige, beschämende Inhalte sind, muß er sie wenigstens gelten lassen, „annehmen“ als existierend, nicht abstreiten wollen, nicht verdrängen (= „nicht-wahr-haben-wollen“). Nur so wird er seinen „Schatten realisieren“ und zu einem erträglichen Verhältnis zu ihm kommen, d. h. ihm seine Gefährlichkeit nehmen.

Der Individuationsprozeß ist ein zugleich leid- und freudvoller Wachstumsprozeß. Lernend aus schmerzlichen Erfahrungen werden langsam die Beziehungen nach innen und außen immer „echter“, die Antworten immer „richtiger“ (= seinsgemäßer); unechte Beziehungen werden als solche entlarvt und aufgegeben, „Projektionen“ zurückgenommen, der eigene „Schatten realisiert“. — Allerdings kann es sehr wohl sein, daß die illusionslose, „nüchterne“, reale, mündige Beziehung zu der Gesamtheit des Seins doch auch ein „Leiden an den Dingen“ bedeutet: eine „Welt-Schmerzlichkeit“ im unsentimentalen Sinn des Wortes. Das Sein in uns und um uns ist doch weitgehend angeschlagen, gemindert in der ihm eigentlich zugehörigen Seinsfülle, versehrt, brüchig, „ungut“, verderbt, „böse“, und damit auch gemindert in seiner objektiven Liebens- „wertheit“ und „Liebenswürdigkeit“.

Zu dem Individuationsprozeß drängt den Menschen das innere Gesetz seines Wachstums. Er wird immer von neuem ausgelöst durch die unerfreulichen Folgen einer „falschen Antwort“, beflügelt durch das beglückende Erlebnis einer richtigen Antwort und in Gang gehalten durch die unstillbare Sehnsucht nach der reifen Mündigkeit. Das innere Wesen des Menschen erfährt in diesem Prozeß eine ständig fortschreitende „Läuterung“: d. h. sein Wesen wird immer mehr „lauter“ und klar und hell, „durch-sichtig“ und fähig zum „Durch-schauen“ bis auf den Seinsgrund der Dinge . . . (= unbestechlich).

4. Das Hochziel: der „homo ordinatus“

Das Richtbild, um das es hier geht, ist der Traum des Humanismus und das Ideal der östlichen Weisheit: der reife, ausgeglichene, seiner selbst mächtige Mensch, der in jenem leid- und freudvollen inneren Reifungsprozeß sich selbst „verwirklicht“ und seine innere „Bestimmung“ erfüllt hat. Er hat „den höchsten Wert“ gefunden, das „schwer zu erringende Kostbare“; er ist „beruhigt“, „frei von Zweifel und Leidenschaft“. — In christlicher Sicht ist das alles nur eine wesenhaft anthropozentrische Betrachtungsweise, die in der wesenhaften Theozentrik des Christentums zu einem vorletzten Wert wird.

Von diesem „homo ordinatus“ geht ein Kraftfeld des Segens aus. Er wirkt weniger durch sein bewußtes und gewolltes Tun als vielmehr einfachhin durch das „geordnete Sein“. Seine innere Welt ist ein „Kosmos, von dem ungewollt und ungewußt eine Strahlung des Segens und der Schönheit ausgeht. Es gehört

zu den bedeutendsten Erkenntnissen der modernen Tiefenpsychologie, daß in dieser unbewußten Strahlung des SEINS, in diesem Kraftfeld des SEINS das Geheimnis der erzieherischen Wirkung zu suchen ist: die Wirkung vom Unbewußten des Erziehers auf das Unbewußte des Zöglings. Das „geordnete SEIN“ im Seelenkatholon des Erziehers induziert ein ähnlich geordnetes Sein im Seelenkatholon des Zöglings, der ständig im Kraftfeld des Erziehers steht und sich dieser Wirkung seelisch ganz öffnet. Hier wurde von der modernen Tiefenpsychologie ein tragendes Baugesetz des Seins neu entdeckt, das man in der scholastischen Philosophie bereits kannte und formuliert hatte in dem AXIOM „Agere sequitur esse“. Der beglückende Zustand der seelischen „ordinatio“ sucht seinen bildhaften Ausdruck in den sogenannten „Mandala“-bildern.

5. Die Neurose: Objekt der Psychotherapie

Bei den seelischen Störungen unterscheidet man drei Arten von seelischen Anomalien: 1) die „**Psychose**“ (= eigentliche Geisteskrankheit: völlige Schädigung der Geisteskräfte); sie ist der traurige Zustand der „Entmenschlichung“ des Menschen. 2) die „**Psychopathie**“ (= eine starke, aber nicht völlige Schädigung der Geisteskräfte; jedenfalls ist der Mensch nicht anpassungsfähig an seine Umwelt); sie ist das Fachgebiet der Psychiatrie. 3) die „**Neurose**“: eine mehr oder weniger starke Störung des seelischen Gleichgewichtes, doch so, daß der Patient anpassungsfähig bleibt an die Umwelt und theoretisch die Möglichkeit hat, zur Selbstverwirklichung zu kommen. Die Neurose ist das Fachgebiet der Psychotherapie.

Die Neurose ist eine innere Unfreiheit des Menschen: die geistige Sphäre ist irgendwie gestört und gefesselt durch die Instinktwelt und Triebwelt. Die Neurose äußert sich in verschiedener Weise: z. B. als seelische Antriebschwäche (Psychasthenie); als sogenannte „**Hysterie**“ (: Störungen im vegetativen und physiologischen Bezirk, wobei der Patient oft mit diesen Störungen unbewußt gleichsam noch „Geschäfte macht“); ferner als „**Zwangsneurose**“, mitunter verbunden mit sadistischer Selbstquälerei usw.

Die Neurose kann erworben oder auch ererbt sein (: über die Keimanlagen oder auch über das kollektive Familien-Unbewußte).

Die erworbene Neurose (: oft geradezu anerzogene Neurose!) kann entstehen durch hemmungslosen Wildwuchs der Triebssphäre oder durch den Unverstand der Erziehung: daß nämlich durch den oder die Erzieher Noxen gesetzt wurden: falsche Akzente, Fehlleitungen. Überbetonungen, die dann Verkrampfungen, Verdrängungen oder sogar regelrechte Schock-Wirkungen im seelischen Gefüge des Zöglings hervorgerufen haben.

Eine Heilung der Neurose ist nur möglich durch wirkliche Ursachentherapie; nicht durch bloße Symptombehandlung: es kommt also darauf an, den eigentlichen Herd der Störung in der Seelensubstanz des Patienten ausfindig zu machen und ans Licht zu heben, d. h. bewußt zu machen. Erst dann kann sich der Mensch mit der Störung „auseinandersetzen“, sie „verarbeiten“ und zu einem erträglichen Verhältnis mit sich selbst kommen und einen gesunden Wachstumsprozeß in Gang bringen. Das Angehen des Störungsherd erfordert eine sehr sorgsame Analyse der seelischen Vorgänge, die nur von einem Spezialisten (= dem Psychotherapeuten) geleistet werden kann.

6. Forderungen an den Erzieher

Wie oben (im 4. Abschnitt) bereits erwähnt wurde, ist Erziehung in der Hauptsache eine induktive Wirkung unbewußter Art, die vom Seelenkatholon des Erziehers auf das Seelenkatholon des Zöglings übergeht; soweit es um bewußte und gewollte Einwirkung geht, möge der Erzieher weniger „formen“

(= eigenwillig gestalten), als vielmehr eine Art Geburtshilfe leisten bei dem Individuationsprozeß des Zöglings. Er wird also dem jungen Menschen zu helfen suchen, sich bei den unvermeidbaren und notwendigen Auseinandersetzungen mit den Gegebenheiten der äußeren und inneren Welt „richtig“ zu verhalten, die „richtige Antwort“ zu finden, aus falschen Antworten zu lernen und so im Laufe der Zeit „selbständig“ zu werden: selber den richtigen Griff, das richtige Urteil, das rechte Gespür und Gefühl, die richtige Witterung zu bekommen.

Das setzt aber voraus, daß der Erzieher selber ein „homo ordinatus“ ist, fähig zu „sachlicher“ (= echter, seinsgerechter) Auseinandersetzung mit dem SEIN.

Vor allem darf der Erzieher keine falschen Akzente setzen, indem er Gegebenheiten, mit denen sich der Zögling auseinandersetzen muß, als „in sich böse“ hinstellt. Er verhindert dadurch eine unbefangene und „sachliche“ Auseinandersetzung; sie kann nicht mehr zustandekommen, weil der junge Mensch zu der betreffenden Gegebenheit ein schon vorgegebenes Verhältnis hat, das bereits schief, falsch, unrichtig ist. In den meisten Fällen wird es ihm nicht mehr möglich sein, die Dinge wieder „gerade zu stellen“, es sei denn nach langen, leidvollen und mühsamen Umwegen. Fast immer aber bleibt doch ein unerkannter Rest jener ersten Fehlleitung in den Tiefen des Unbewußten und treibt dort sein Unwesen.

Noch verhängnisvoller ist es, wenn der Erzieher geradezu einen seelischen Schock im inneren Gefüge des Zöglings auslöst, indem er bei einer wirklichen oder vermeintlichen Fehlentwicklung des Zöglings mit dem ganzen Gewicht seiner erzieherischen Autorität brutal dazwischen fährt und „mit schweren Kanonen schießt“. Solche Schock-Wirkungen können unter Umständen eine seelische Katastrophe für den Zögling bedeuten. Auf alle Fälle schädigen sie seine innere Entwicklung und sind daher erzieherisch unbedingt verwerflich und unverantwortlich.

Bei Fehlentwicklungen des Zöglings heißt es klären, sinnvoll scheiden und einordnen, unter Umständen beruhigen, vom Sein her begründen: also den Fall positiv angehen, nicht negativ.

Das Meisterstück rechter Erziehung ist die Ehrfurcht des Zöglings vor allen echten Werten. Wenn es dem Erzieher gelingt, die inneren Baugesetze des Seins und seine Ordnungen einsichtig zu machen, dann wird die Grundhaltung des Zöglings ganz von selbst eine ehrfürchtige sein, weil jeder wirkliche Wert, dessen ein Mensch „innegeworden“ ist, Ehrfurcht erzwingt.

Endlich muß sich der Erzieher unter das Gesetz der Liebe stellen; Liebe aber ist ein Hinneigen von Seele zu Seele, eine ehrfürchtige Du-Beziehung, eine seelische Gemeinsamkeit, in der sich beider Herzen einander öffnen in gegenseitigem Vertrauen.

Ein „homo inordinatus“ ist erzieherisch untragbar, weil sein Seelenkatholon eine Infektionsquelle und ein Infektionsherd für das Unbewußte des Zöglings darstellt; am verhängnisvollsten, wenn er amtlich als Lehrer oder Seelsorger die kollektiven Normen formal zu vertreten hat.

W. Kempf

Besinnung der Nachkriegs-Seelsorge Rückblick 1945 bis 1949

P. Robert Svoboda OSC sucht im Salzburger Klerus-Blatt (Nr. 17 vom 20. 8. 1949) eine Analyse der Nachkriegs-Seelsorge Österreichs zu geben, die auch für die seelsorgliche Lage in Deutschland aufschlußreich sein kann.

1. Die Lage

Seit 1948 ist „manches ins Rutschen gekommen“. Weisungen, „die erst zwei oder drei Jahre alt waren“, wie z. B. zum Pfarrprinzip oder zur Politik, haben inzwischen „an Eindeutigkeit und Gültigkeit eingebüßt“.

Viel bedeutsamer ist jedoch, daß der Klerus selber sich weithin „auf das Warten auf Richtlinien von draußen und droben eingestellt und sich damit enge Grenzen der schöpferischen Entfaltung gezogen hat“. So ist die Seelsorge in Österreich seit 1945 nicht in allen Bereichen zu der „vielfach erwarteten vollen Entfaltung“ gekommen. Eine „Verengung auf Thesen und Prinzipien“ trat ein, die erst allmählich wieder aufgelockert wird: „Das Diözesan- und Pfarrprinzip ist öfter exklusiv gefaßt worden; die Konzentrierung auf rein religiös-kirchliche Bildung und Betätigung ließ eine Zeitlang die Bedeutung angrenzender Lebensbereiche unterschätzen; die Betonung von Ehe und Familie übersah mitunter die harte Tatsache, daß ein Großteil junger Frauen zum Zwangszölibat verurteilt ist; der Verzicht auf Parteipolitik förderte den Irrtum, daß die Kirche auf Volks- und Sozialpolitik keinen Einfluß zu nehmen habe; die bisweilen einseitige Pflege der liturgischen Predigt vernachlässigte die Moralpredigt und die Unterweisung für die weltlichen Lebensgebiete usw.“

2. Die Aufgaben

Es wäre verkehrt, „die Leistungen des österreichischen Klerus und seiner Führung in den letzten zehn und fünf Jahren nicht zu würdigen“; unerhört schwere Belastungsproben „sind mit Gottes Hilfe gemeistert worden“. So darf man hoffen, daß es auch gelingen wird, die Forderungen der gegenwärtigen Stunde zu erfüllen. Man kann die Aufgabe auf den „Grundnenner der Missionierung“ bringen: „In den Bundesländern ist eine Generation, in Wien und den Industriegegenden bereits die zweite Generation in die Kirchenferne gegangen. Bei den Jahrgängen der 15- bis 30jährigen und der 30- bis 45jährigen klaffen schwere religiöse Lücken. Gelingt es nicht, sie einigermaßen zu schließen, die nachrückende Kinderwelt trotz des Vakuums bei den Älteren krisenfest an das Christentum heranzuführen, noch in dieser Generation die Kirche dem Gesamtvolk eindrucksvoll zum Bewußtsein zu bringen, so wird aus dem derzeitigen Nichtpraktizieren von zwei Drittel oder drei Viertel, die aber immerhin vielfach noch in christlichen Erinnerungen leben, ein eigentliches Heidentum. Dann wäre die Paganisierung Österreichs in einem Stadium, das die Wiedergewinnung der Apostaten und die Festigung der Laugewordenen unendlich erschweren müßte, wie es das Beispiel so mancher Departements in Frankreich beweist. Noch dieser unserer Generation ist eine missionarische Aufgabe gestellt, deren Nichterfüllung unendlich tragisch wäre.“

Ein kleiner Kreis qualifizierter Seelsorger muß sich bald zusammenfinden, „um über die ersten Wellen einer neuen Missionierung zu beraten, die zielklar und einheitlich durch ganz Österreich hindurchgetragen werden müßten“. Die Superiorenkonferenz der männlichen Orden muß „den Beitrag der außerordentlichen Seelsorge“ herausarbeiten, während zur apostolischen Aktivierung der Schwestern „der Ordensrat der weiblichen Ordensgenossenschaften“ mit-helfen könnte. Der Episkopat „würde entsprechende Anregungen, wenn sie ihm unterbreitet werden, gutheißen und für die einzelnen Diözesen übernehmen“.

Das kommende Heilige Jahr mahnt uns, „fernab von jedem Pessimismus und Defaitismus, von jedem Übermüdungsschock und Ressentiment, sich verschiedener von der Last der jüngsten Vergangenheit freizumachen und den Anliegen der Zukunft zuzuwenden“.

J. Höffner

Die Patrologie im französischen Sprachgebiet in der Kriegs- und Nachkriegszeit (1940 bis 1947)

II. Zusammenfassende Werke*

An die Spitze der zusammenfassenden Werke sei eine Dogmengeschichte gestellt, die naturgemäß über die Väterzeit hinausgeht. Niemand würde in der anspruchslosen Kriegssammlung „Pages Catholiques“ diese einzigartige Zusammenfassung der Entwicklung des katholischen Dogmas aus der Feder eines anerkannten Forschers suchen²⁰. Äußerlich betrachtet stellt sich diese Dogmengeschichte als ein schmales Bändchen von 80 Seiten Kleinformat dar, dazu in unscheinbarem Kriegsgewand. Inhaltlich gesehen ist es die beste Einführung in die Dogmengeschichte, die wir auf katholischer Seite haben, und sie ist fest und klar unter das eherne Gesetz der Entwicklung gestellt. Schon die wenigen Seiten der Einleitung zeigen, daß man sich Draguet ruhig anvertrauen darf. In knappen Strichen ist hier die Wirklichkeit des dogmatischen Fortschrittes gezeichnet, sein Sinn, seine Rechtmäßigkeit, seine Grenzen. Draguet lehrt die Prinzipien sehen, die zur allmählich immer klareren Herausstellung der wesentlichen katholischen Dogmen geführt haben, und zeichnet mit fester Hand die Etappen ihrer Entwicklung. Die beiden ersten Kapitel haben mehr einführenden Charakter. Die Bedeutung des Judentums für das Christentum in allmählich fortschreitender Klärung wird dargelegt, besonders in der Auseinandersetzung mit den Judaisten auf der einen und dem Radikalismus des Marcion auf der anderen Seite mit dem Resultat: Das AT ist die von der Vorsehung geleitete prophetische Vorherverkündigung des Christentums. Zugleich erfährt in dieser Zeit die Idee der apostolischen Überlieferung eine grundsätzliche Klärung, wie sie sich konkretisiert im Glaubensdepositum: In den Schriften des Alten und Neuen Testaments und vor allem in der lebendig gefaßten Überlieferung, die sich ausspricht in der lebendigen Verkündigung der Kirche, die auch allein der Schrift die rechte Auslegung geben kann und zugleich apostolische Überlieferungen aufbewahrt, die in der Schrift nicht enthalten sind. Nach dieser Darlegung der Entwicklung der Glaubensnormen folgt ein knapper aber inhaltsreicher Grundriß der Entwicklung des Glaubensinhaltes mit den Themen: Dreifaltigkeit, Christologie und Erlösungslehre, Bilderverehrung, Gnade, Sakramente, Letzte Dinge, Mariologie, vernünftige Grundlagen des Glaubens, Vernunft und Glauben, Kirche. Schon in dieser Reihenfolge der behandelten Themen sind die Grundlinien der Entwicklung gezogen, da diese Dogmen, im Großen gesehen, in dieser Reihenfolge ihre Ausbildung gewannen. Die wenigen Seiten, die den einzelnen Lehrstücken gewidmet sind, sind alle aus erster Hand gearbeitet. In knappem, inhaltsreichem Stil, aus dem man herausfühlt, daß jedes Wort überlegt ist, sind die wesentlichen Entwicklungslinien gekennzeichnet und mit Hinweisen auf leichter zugängliche Literatur unterbaut, die eine Vertiefung oder wenigstens eine Erbreiterung der Kenntnisse ermöglichen sollen. Es wäre zu wünschen, daß dieser meisterhafte entwicklungsgeschichtliche Überblick über unsere Dogmen dem deutschen Leser in Übersetzung zugänglich gemacht würde.

*) Siehe die früheren Teile dieser Literatur-Übersicht in Jahrg. 1948, S. 307 ff. und 362 ff. dieser Zeitschrift.

²⁰ Draguet, R., *Histoire du Dogme Catholique*, Paris o.J. (1941) 80 S. Eine neue, im Text unveränderte Auflage mit einem das Grundsätzliche energisch betonenden Vorwort ist 1947 erschienen. Die Anmerkungen stehen in dieser Auflage unter dem Text.

Das Werk de Ghellincks stellt eine Einführung in die Patrologie dar²⁷, die besonders den Studierenden zugedacht ist, aber auch den Forschern reiche Dienste leisten kann: Der erste hier vorliegende Band beschreibt in seinem ersten Teil die Fortschritte und Tendenzen der patristischen Forschung, im zweiten Teil die Verbreitung und Überlieferung der patristischen Schriften. In beiden Teilen gehen Einführung und tieferes Eindringen Hand in Hand. Das macht die größte Neuerung des ungemein anregenden Bandes aus. Es ist keine trockene Aufzählung von Tatsachen, sondern eine lebensvolle Einführung, die Bücher und Menschen, wie man sie auch in anderen notwendigen und nützlichen Werken trocken registriert vorfindet, in das flutende Leben hineinstellt, mit ausgewählten, aus reicher Erfahrung stammenden Beobachtungen und gut begründeten Schlußfolgerungen. Ein erstes Kapitel schildert im ersten Teil den Gegensatz zwischen mittelalterlichem und modernem Wissen über die Väter, alles aus eigener Anschauung, da der Verfasser in beiden Zeitabschnitten in gleicher Weise zu Hause ist. Den zeitgenössischen Fortschritten in der Einführung in die Welt der Väter mit ihren wertvollen Resultaten gilt das zweite Kapitel. Das dritte deckt die Ursachen dieses Fortschrittes auf und seine Tendenzen, während das vierte die alte Frage: altkirchliche oder altchristliche Literatur aufgreift und im Sinne einer altchristlichen Literatur wesentlich vertieft. Der zweite Teil des Bandes ist noch inhaltreicher, jedenfalls aber lehrreicher, weil er eine Reihe von Fragen behandelt, über die man sonst schneller hinweggleitet. Schriftliche Niederlegung und unmittelbare Verbreitung der Väterschriften (das ausgezeichnete Buch von H. Emonds, Zweite Auflage im Altertum, Leipzig 1941, ist nicht benutzt), spätere Überlieferung durch Bibliotheken im Orient und Okzident, Einführungen, dogmatische und exegetische Florilegien, Papyrusforschung (das Kapitel ist von P. Derouau), Wert der Überlieferung, Pseudoepigraphen und verlorene Schriften, Zukunftsaussichten werden in vier Kapiteln dargelegt. Man staunt immer wieder über die peinlich genaue Art der Berichterstattung, die ausgedehnte Kenntnis der Literatur, der fast nichts entgangen ist, das gerecht abwägende und niemals absprechende Urteil, die Fülle der reichlich erwogenen Beobachtungen und Hinweise. Der Neuling findet hier eine Einführung, wie er sie sich nicht sorgfältiger und interessanter wünschen kann, der Forscher begegnet einer Zusammenfassung der kritischen Ideen der Väterforschung, wie wir sie bisher nicht hatten, und zugleich tiefer und weiterführender Belehrung.

Ein reiches und tiefes Buch mit vielen und gut begründeten Ergebnissen, in genauer Kenntnis der in Frage kommenden Literatur, schenkt uns Courcelle in seiner Darstellung der Beziehungen zwischen griechischer und lateinischer Literatur von Makrobius bis Cassiodor²⁸. Die Teile: 1. Die großen Strömungen des Hellenismus bis zum Tode des Theodosius (Makrobius: seine Freunde, seine religiöse Philosophie, seine literarische Bildung; Hieronymus: seine Kenntnis der griechischen Sprache, sein Verhältnis zu der profanen griechischen Kultur und zur griechischen Patristik); 2. Versuche zur Gegenüberstellung zwischen Griechen und Lateinern und Abstieg des Hellenismus im 5. Jhdt. (die griechischen Studien in Italien und Afrika, und hier besonders: Augustinus und die griechische Sprache, die profane, griechische Kultur, die griechische Patristik, der heidnische Hellenismus in Afrika, die griechische Kultur in Gallien und ihre Gefährdung, ihre Renaissance um 470 und ihr Verschwinden); 3. Die Renaissance des Hellenismus unter den Ostgoten (der Beitrag des Orients zur

²⁷ de Ghellinck, J., *Patristique et Moyen-Age. Études d'Histoire littéraire et doctrinale*. Bd. 2. Introduction et Compléments à l'Étude de la Patristique. Brüssel 1947, XI—416 S.

²⁸ Courcelle, P., *Les Lettres grecques en Orient. De Macrobe à Cassiodore*. Paris 1943. XVI—440 S.

profanen Kultur unter ihrem Repräsentanten Boetius, zur monastischen Kultur mit Cassiodor und das Mönchtum im Dienste des Hellenismus mit Vivarium und dem Lateran). Courcelle erneuert sozusagen alles, was er anpackt. Er bleibt anregend, auch wenn man ihm widersprechen zu müssen glaubt. Nur einige spärliche Hinweise: Der große Einfluß des Porphyrius auf das Abendland wird sorgsam nachgewiesen; Hieronymus erscheint weniger gelehrt: die griechischen Autoren kennt er nicht unmittelbar, er hatte keine Kenntnis von Porphyrius, am besten beherrscht er Origenes, der immer sein Lehrer blieb, besonders was die Schrift angeht, und auch dann, wenn er am lautesten auf ihn schimpft; Augustinus hat zwischen 390 und 400 nur einige elementare griechische Kenntnisse, dann macht er sich an das Studium der griechischen Sprache, wie seine Homilien über die Psalmen zeigen, weitere Fortschritte hat er um 426 gemacht, besonders durch die Werke der griechischen Väter, er kann schließlich in seinen letzten Jahren die Übersetzung eines Werkes des Epiphanius veröffentlichen, die zwar keine Meisterleistung ist, aber gute Kenntnisse verrät; durch Manilius Theodorus ist Augustinus mit dem Neuplatonismus bekannt worden, und er ist nicht nur von Plotin (Henry), sondern auch von Porphyrius beeinflusst, wie überhaupt der Einfluß des Porphyrius auf das Abendland bisher unterschätzt wurde; Boetius ist kein Autodidakt, sondern ein Schüler der griechischen Philosophenschule, er hat in Alexandrien, nicht in Athen studiert, und er hat den Versuch unternommen, der Philosophie in der christlichen Lehre einen Platz anzuweisen, dabei aber die beiden Gebiete des Glaubens und der Vernunft sauber geschieden; die Manuskripte, die Cassiodor zusammengebracht hat, sind nach Vivarium gekommen, dessen Bedeutung kräftig unterstrichen wird.

Ein umfangreiches Werk, wie nur er es schreiben konnte, analytisch und synthetisch zugleich, mit vielen Abbildungen im Text und reichen, ausgewählten Bildtafeln bietet Franz Cumont mit seinen „Untersuchungen über den Symbolismus der römischen Grabdenkmäler“²⁹. Für die Deutung der christlichen Grabdenkmäler und überhaupt für die Jenseitsanschauungen der heidnischen und christlichen Antike ist das Werk von der größten Bedeutung. Cumont hat es inmitten schwieriger Kriegsverhältnisse geschrieben, weitab von seiner reichen, persönlichen Bibliothek. Im Mittelpunkt steht die kosmische Religion, die Unsterblichkeit vermitteln will durch ständig wachsende Loslösung vom Körper. Wesentliche Treibkraft ist ein mit Platonismus vermischter Neupythagoreismus. Durch ihn ließen sich die Bildhauer inspirieren. Sie geben den philosophischen Gedanken eine plastische Form, indem sie auf die eschatologischen Symbole der pythagoreischen Sekte zurückgreifen, um so die homerischen Gedichte, die Helden der Fabel, die manchmal unsittlichen und grausamen Geschichten mit ihrem höheren Gottesbegriff auszusöhnen und in ihrem Schicksal ihr eigenes Leben mit seinen Zukunftsaussichten zu erblicken. Das Buch wird auf lange Zeit hinaus die auch an den Grabdenkmälern orientierten Studien über die altchristliche Eschatologie befruchten.

Amand entwirft in breitem Rahmen ein Bild des Widerstreites zwischen Fatalismus und Freiheit in der griechischen Antike³⁰. Es ist ein interessantes und mit großer Sorgfalt behandeltes Thema, in dessen Mittelpunkt die antifatalistischen Gedanken des Carneades stehen. Allerdings geht das Werk über den feststellbaren und nicht von Carneades selbst schriftlich niedergelegten

²⁹ Cumont, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris 1942, 543 S. 105 Abbildungen im Text, 47 Tafeln.

³⁰ Amand, D., *Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité grecque*. *Recherches sur la survivance de l'argumentation antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*. Louvain 1945, XXVIII—608 S.

Einfluß weit hinaus und bringt eine Fülle kluger Bemerkungen über die Geschichte der Astrologie, die Philosophie der Willensfreiheit, die Einstellung der christlichen Schriftsteller zur griechischen Philosophie und sogar zur Persönlichkeit und den Werken dieser christlichen Schriftsteller, so daß man sich manchmal fragt, ob hier nicht weniger mehr gewesen wäre. Amand stellt sechs wesentliche Texte fest, die auf Carneades zurückgehen sollen. Behandelt wird der Einfluß des Carneades u. a. auf Philon von Aleandriene, Alexander von Aphrodisia, Eusebius von Cäsarea, Johannes Chrysostomus usw.

Der erste Band des großangelegten Werkes über die Offenbarungen des Hermes Trismegistos aus der Feder des bedeutendsten Hellenisten im Gewande des hl. Dominikus, A. J. Festugière³¹, bereitet dem Leser eine große und nachhaltige Freude. Absicht des Verfassers ist es, aus dem reichen, besonders auch von deutschen Verfassern vorgelegten Material, ein Gesamtbild der hermetischen Literatur zu entwerfen, nach ihrer volkstümlichen und gelehrten Seite hin. Der erste Teil des Werkes, der hier vorliegt, befaßt sich mit der Astrologie und den okkulten Wissenschaften, der zweite Teil wird dem philosophischen und theologischen Hermetismus gelten. Gewidmet ist der Band dem inzwischen verstorbenen Fr. Cumont, der ihn durchgesehen, verbessert und mit Anmerkungen bereichert hat. Beigegeben ist ihm eine Studie über den arabischen Hermetismus von L. Massignon. Für den größten Teil des ersten Bandes liegt der Text dieser Kleinliteratur in guten Ausgaben vor. F. hat viele Texte sorgfältig zum erstenmal übersetzt. Für die benutzte alchemistische Literatur hat er auch den Text erst herstellen müssen. Die Einführung kennzeichnet in lehrreicher Weise Zeitalter und Milieu, in dem diese Literatur entstanden ist. Dann werden in einzelnen Kapiteln das Verhältnis des Hermetismus zur Astrologie, zu den okkulten Wissenschaften, zur Alchimie und zur Magie behandelt und schließlich werden eine Reihe literarischer Fiktionen dargestellt, in die sich die hermetische Offenbarung gekleidet hat. Für die Beurteilung der altchristlichen Kleinliteratur und auch z. B. mancher apokrypher Apostelgeschichten ist das Buch von größter Bedeutung.

Die folgenden Untersuchungen führen in das Gebiet der altchristlichen Dogmengeschichte im engeren Sinne. Mit unendlicher Geduld und nie versagendem Scharfsinn hat de Ghellinck alles zusammengetragen und kritisch gesichtet, was über die Entstehung des „Apostolischen Symbols“ vorgebracht wurde. Er glaubt, daß man mit weiteren sensationellen Entdeckungen kaum zu rechnen haben wird. Man hat ein Symbol erreicht, das bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts zurückgeht. Hundert Jahre später lag das heutige Symbol im wesentlichen schon vor. Zu der anscheinend „unsterblichen“ Hollschen Theorie wäre noch etwas mehr zu sagen gewesen. Hingewiesen sei auch auf den schönen zusammenfassenden Artikel de Ghellincks, den man gern hier abgedruckt gesehen hätte und auf seine Kritik einer neuen Aufstellung Cullmans³².

³¹ Festugière, A.-J. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. 1. Bd. *Astrologie et sciences occultes*, avec un appendice sur l'Hermétisme arabe par L. Massignon. Paris 1944, XII—425 S.

³² de Ghellinck, J., *Patristique et Moyen-Age. Études d'Histoire littéraire*. Brüssel 1946. X—278 S. Vgl. von dems., *Les origines du symbole des raïre et doctrinale*. Bd. 1, *Les recherches sur les Origines du Symbole des apôtres*. Après cinq siècles de recherches historiques: *Nouvelle Revue Théologique*: 67 (1945) 786—809; *A propos d'un essai de préhistoire du symbole*: *Revue d'histoire ecclésiastique* 41 (1946) 407—416.

Nautin behandelt die dritte Tauffrage: *credis in spiritu sancto*, in der „apostolischen Überlieferung“ im Sinne der Überschrift seines Büchleins³³. Er will zunächst den Originaltext Hippolyts wiederfinden. Er sucht für die Einschaltung der „heiligen Kirche“ und die „Auferstehung des Fleisches“ den geschichtlichen Verbindungen und den Gründen nachzuspüren, die ihnen ihren Platz im Symbol zuwiesen, ihren Sinn festzulegen und schließlich das Datum der Redaktion dieser beiden Symbolteile genauer zu bestimmen. „Heilige Kirche“ und „Auferstehung des Fleisches“ werden mit der Person und Wirkung des Heiligen Geistes zusammengebracht. Der Heilige Geist hat in der Kirche seinen Ort. Die Auferstehung des Fleisches ist seine letzte Wirkung. Diese beiden Symbolteile haben dann die übrigen Stücke der dritten Tauffrage allmählich mit sich gezogen: „*Communio Sanctorum*“ ist zur „*sancta Ecclesia*“ hinzugekommen als einfache Apposition, die Auferstehung des Fleisches als letzte Folge der Taufe hat zur Voraussetzung die „*remissio peccatorum*“ und zur Folge die „*vita aeterna*“. Die interessanten Aufstellungen sind stark hypothetisch.

Bardy bietet in zwei Bänden eine Theologie der Kirche von Klemens von Rom bis zum Konzil von Nizäa³⁴. Die umfangreicheren und auch einen größeren Zeitraum umfassenden Bände Batiffols sind zwar dadurch nicht überholt, aber man merkt ihnen doch zu sehr die Entstehung in einer Zeit an, in denen die polemische Auseinandersetzung mit den Theorien der liberalen Protestanten und damit der Primat mehr im Vordergrund standen. Bei Bardy ist nicht mehr sehr viel von diesen Auseinandersetzungen zu spüren. Der Text der beiden Bände ist ganz positiv gehalten, ruhig und besonnen schreitet die Untersuchung voran. Die Tatsachen sind miteinander verbunden, sie sind auch von einem festen Gesamtplan beherrscht, der zwar in dieser Vollendung nicht in den betreffenden Schriften zu finden ist, der es aber ermöglicht, Entwicklungslinien aufzuzeigen und sie, ohne sie zu pressen, in ein Gesamtbild einzufügen. Die Väter selbst kommen mit ausgewählten und gut übersetzten Texten ausgiebig zu Wort. Für den Ausbau einer echten Theologie der Kirche sind hier wertvolle Ergebnisse aufgezeichnet, die nicht ungestraft vernachlässigt werden dürfen. Die Rücksicht auf das dogmengeschichtliche Gebiet der Lehrentfaltung wird vor leichtfertigen Verdammungsurteilen über die Väter bewahren. Bardy sucht zu erklären, verständlich zu machen, ohne zu verdammen, auch dort, wo die nachfolgende Entwicklung manchem altchristlichen Schriftsteller Unrecht gegeben hat. „Ekklesiologie im Werden“ gilt auch für die Väterzeit. Aber für diese werdende Ekklesiologie haben die Väter, wie Bardy zeigt, bei allen Einseitigkeiten, Schiefheiten und mancher falschen Akzentsetzung, wertvolle Beiträge geleistet. Das sollte nicht übersehen werden. Die Reihenfolge der Kapitel: Lokalkirche, Universalkirche, die „geistliche“ Kirche, in Auseinandersetzung mit Gnosis und Charismen, die Kirche am Ende des zweiten Jahrhunderts (Einheit, Apostolizität, Primat), die häretischen Sekten und die katholische Kirche am Anfang des 3. Jahrhunderts. Denker und Mystiker (Hippolyt, Klemens von Alexandrien und Origenes, ein besonders schönes Kapitel), die große Krise im 3. Jahrhundert (Verfolgung des Decius, Cyprian), Kirche und Kirchen um 325 (fortschreitende Zentralisation, Bedeutung des Bischofs, Ver-

³³ Nautin, P., *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la Résurrection de la chair, Étude sur l'histoire et la Théologie du Symbole*. Paris 1947, 69 S.

³⁴ Bardy, G., *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris 1945, 248 S.

Ders., *La Théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*. Paris 1947, 348 S.

mehrung der priesterlichen Vollmachten, Bildung von Metropolen, Autorität des römischen Stuhles, die nizänische Gesetzgebung).

Die Entwicklung der Lehre vom Pneuma von den Stoikern bis zu Augustin, d. h. die allmähliche Vergeistigung des Pneumabegriffes, wird in dem Werk von Verbeke dargelegt³⁵. Behandelt werden: Stoizismus, medezinische Schulen, philosophischer und religiöser Synkretismus, Weisheitsbuch, Philon, Plutarch, Gnostiker, hermetische, magische und alchimistische Literatur), Neuplatonismus (Plotin Porphyrius, Jamblich), christliche Literatur (NT, griechische Apologeten, Klemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes, Laktanz, Apollinaris von Laodizäa, Augustinus). Das letzte Kapitel hat synthetischen Charakter. Das Buch verarbeitet ein ungeheures Material, ohne die Synthese zu vernachlässigen. Vorherrschend für die allmähliche Vergeistigung des Pneumabegriffes sind vor allem christliche und jüdische Gedanken. Man kann sich deshalb fragen, ob es berechtigt ist, über diesen Begriff, wenigstens vorsätzlich, eine rein philosophiegeschichtliche Arbeit zu schreiben. Der Pneumabegriff bei Paulus erfährt keine wesentliche Klärung. Auch die alttestamentliche Überlieferung und das jüdische Schrifttum hätten ausgiebiger benutzt werden können. Die Entwicklung ist mit Augustin nicht abgeschlossen. Eine Geschichte des Begriffs „reiner Geist“ ist noch zu schreiben. Dabei wäre auch die Engellehre beizuziehen. Verbekes Untersuchungen werden mit größtem Nutzen gerade auch von den Theologen zu Rate gezogen werden müssen.

De Saint-Palais d'Aussac behandelt die alte Frage: war die Auflegung der Hände, welche die in der Häresie Getauften mit der Kirche aussöhnte, ein Bußritus, eine Vervollständigung der Taufe oder war es die Firmung³⁶? Der Verfasser entscheidet sich für die zweite Auffassung. Die wiederholbare Handauflegung steht in Beziehung zu den Dispositionen des Trägers, während die Salbung und die Taufabwaschung einen vorwiegend objektiven Wert haben, so daß man ihnen eine charaktereinprägende Wirkung zuschrieb. Ob der objektive Wert der Handauflegung dabei nicht etwas zu kurz kommt?

Chavasse³⁷ weist aus einer Fülle von literarischen, liturgischen und im engeren Sinne geschichtlichen Texten nach, daß die Krankenheilung in der lateinischen Kirche vom 3. Jahrhundert bis zur karolingischen Reform (ein zweiter Teil soll die Untersuchung bis zum 11. Jahrhundert fortführen), wesentlich ein Heilungsritus war und daß nach der Ordnung der lateinischen Kirche wenigstens bis zum 9. Jahrhundert auch die einfachen Gläubigen diese Salbung vollziehen konnten, vorausgesetzt, daß sie sich des vom Bischof geweihten Öles, des „sacramentum“, bedienten. Nirgends erscheint die Krankenölung in dieser Zeit als Vorbereitungsritus auf den Tod. Zumeist steht sie in enger Beziehung zu dem Jakobustext, wodurch das Bewußtsein der geistigen Wirkungen der Ölung in etwa festgehalten wurde. Ein zusammenfassendes Kapitel mit dogmengeschichtlichen Erwägungen schließt die sorgfältige Untersuchung ab.

Galtier hat seine alte These, daß der Heilige Geist in seiner heiligenden Aufgabe dem Vater und dem Sohn völlig gleichgestellt wird und daß gerade diese Gleichstellung den Vätern im Kampf um die Person des Heiligen Geistes den besten Beweis abgab für seine Gleichwesentlichkeit mit dem Vater und dem Sohne, auf breiterer Grundlage aufgenommen. Bekanntlich setzen sich

³⁵ Verbeke, G., *L'Évolution de la Doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*. Louvain 1945. 572 S.

³⁶ de Saint-Palais d'Aussac, F., *La Réconciliation des Hérétiques dans l'Eglise Latine. Contribution à la Théologie de l'Initiation Chrétienne*. Paris 1943. 194 S.

³⁷ Chavasse, A., *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine du III. au XI. siècle*. Bd. 1, *Du III. siècle à la réforme carolingienne*. Lyon 1942. XI—206 S.

Galtiers Untersuchungen vornehmlich mit Petau, Thomassinus, de Régnon, Scheeben auseinander, für die die Heiligung des christlichen Menschen nach den Vätern eher ein Proprium des Heiligen Geistes wäre³⁸.

Hausherr geht dem Sinn des Begriffs „Penthos“ (Compunctio), im christlichen Orient nach³⁹. Es war ein sehr glücklicher Gedanke, der die reichsten Ergebnisse für das christliche Leben gezeitigt hat und namentlich zur rechten Schätzung und Übung der Tugend der Buße führen wird. Durch die Trauer zur Tröstung. Freude wird Gottes letztes Wort sein. Quellen, Begriffsbestimmung, Ursachen, Mittel Hindernisse, Wirkungen (Reinigung und Glückseligkeit) des Penthos werden nacheinander dargelegt.

(Eine weitere Fortsetzung wird über „Lebensbilder“ aus der Väterzeit berichten.)

³⁸ Galtier, P., *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs*. Rom 1946. 290 S.

Hausherr, I., *Penthos, La Doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien*, Rom 1944. 209 S.

Geschichtlicher Beitrag zur Pfarrei Bausendorf¹

Einst äußerte sich Bischof von Hommer einer Regierungsstelle gegenüber, daß er einen Pfarrer, der einerseits ein guter Seelsorger sei, andererseits aber auch seine Freizeit zu Studium und heimatkundlichem Forschen auszunützen wisse, besonders schätze. Sein stetes Bestreben war es darum, seinen Klerus zu eifrigem Studium der Geschichte und Gebräuche seiner Pfarrei zu erziehen. Seine Ermahnungen fielen auf fruchtbaren Boden. Stets blieb das Interesse für das Studium der Pfarrgeschichte in unserm Bistum wach. Auch unter den lebenden Geistlichen sind eine Anzahl mit Forschungen beschäftigt.

Von ihnen hat nun Pfarrer Schug aus seinem reichen gesammelten Material ein Büchlein seiner jetzigen Pfarrei Bausendorf im Selbstverlag herausgegeben. Es behandelt das Alter und den Umfang der Pfarrei, die Pfarrkirche und ihre Ausstattung, die St. Mauritiuskapelle und die im Alfbachtal herrlich gelegene, kunsthistorisch bedeutsame Wallfahrtskirche Heinzerath, dann die sonstigen wirtschaftlichen und seelsorglich wichtigen Verhältnisse der Pfarrei, denen er mit Ausdauer und Liebe nachgegangen ist. Ein wichtiger Abschnitt behandelt die Wallfahrten und Prozessionen und besonders eingehend das religiöse Brauchtum von Bausendorf und der Umgebung im Jahreskranz und Lebensring. Es folgt die Series parochorum seit 1476, eine Zusammenstellung der aus der Pfarrei stammenden Geistlichen und Ordensschwestern, die ausgiebige Würdigung zweier bedeutender Männer, die zu Bausendorf besondere Beziehungen hatten, des dort geborenen Trierer Stadtbibliothekars Johann Hugo Wytenbach und des Abtes Peter Engel in St. John in Amerika, des Sohnes eines Bausendorfer Auswanderers. Zum Schluß bringt er eine Liste der in vier Kriegen 1800—1945 gefallen bzw. verstorbenen Pfarrangehörigen.

Einige kleine Verbesserungen wären erwünscht. Um die Volkstümlichkeit der Darstellung immer zu wahren, müßte der Ausdruck decimator (S. 3) immer verdeutscht werden, statt fl. (S. 8) oder Floriner (S. 13) müßte die Bezeichnung Gulden stehen. Auch würde ich keine Abkürzung wie E. B. (Erzbischof) u. a. in einer volkstümlichen Darstellung bringen. Wer „Irsch und Gottwald“ (S. 5) sind, weiß der gewöhnliche Leser nicht. S. 6 Sp. 10 v. u. muß es heißen in honorem, S. 11 Z. 7 v. o.: Clerum, S. 23 Z. 8 v. o. nicht 1891, sondern 1791.

Bistumsarchivar Dr. A. Thomas

¹ Pfarrer (Peter) Schug, Bausendorf. Beiträge zur Geschichte der Pfarrei, Druckerei Nels in Wittlich 1949, 83 Seiten.

Besprechungen

ECCLESIA MILITANS

Hohen, wenngleich unterschiedlichen Quellenwert für die künftige wissenschaftliche Darstellung des totalen Antichristentums der jüngsten Vergangenheit haben die in einer „Katholischen“, einer „Evangelischen“ und in einer „Gemeinschaftlichen“ Reihe erscheinenden Zeugnisse „Das christliche Deutschland 1933 bis 1945“. Als Heft 8 der „Katholischen Reihe“ liegt vor:

Schlaglichter. Belege und Bilder aus dem Kampf gegen die Kirche.
Herausgegeben von Dr. Konrad Hofmann. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1947. 104 S. Kart. 4,20 DM.

Unter den gebotenen „Situationsbildern“ verdienen die Berichte des Schulungsleiters des Kreises Buchen (Baden) Dr. Schill besondere Beachtung (S. 85 ff.). Denn sie zeigen am typischen Beispiel, mit welchem diabolischen Fanatismus jedes Christentum und jeder Christ bis in das kleinste Dorf hinein bespitzelt und verfolgt wurden. Sie beweisen aber nicht weniger, daß der Widerstand des wurzelechten Christentums weder durch Propaganda noch durch Drohung und wirtschaftliche Schädigung gebrochen werden konnte. Der erste, im Auszug wiedergegebene „Bericht“ ist datiert vom 24. Juni 1941 und beginnt mit den Worten: „Da der Kreis Buchen ein fast ausschließlich katholischer Kreis ist, kann sich die Berichterstattung fast nur auf diesen Sektor erstrecken. Die Haltung der Bevölkerung dürfte eindeutig bekannt sein. Sie ist verstockt, hinterhältig, zum Teil offen gegen alle Maßnahmen des nationalsozialistischen Staates eingestellt“ (S. 87). Am 19. April (Vortag von Hitlers Geburtstag) 1944 „ist die weltanschauliche Lage im Kreis unverändert. Nach wie vor beherrscht die Kirche das Feld“, und der klägliche Besuch der von der HJ auf den Weißen Sonntag um 10 Uhr (!) angesetzten Jugendfilmstunde demonstrierte nur, „daß die Kirche nicht aus dem Sattel zu heben ist“ (S. 91).

So wertvoll private Kollektaneen der genannten Art für die geschichtliche Forschung sein mögen, sie können die amtlich systematisch-kritische Sammlung und Sichtung von Urkunden und Aufzeichnungen nicht ersetzen. Die kirch-

lichen Dienststellen werden mit diesem Unternehmen um so weniger zögern, als bereits Kräfte öffentlich dabei sind, den wahren Sachverhalt in sein Gegenteil zu verkehren.

Die vorletzte der sieben Erzählungen, die Reinhold Schneider während des zweiten Weltkrieges in dem glaubensstarken Buch „Die dunkle Stunde“ (Alsatia-Verlag, Kolmar i. E., o. J.) veröffentlicht hat, heißt „der Tröster“, und der Jesuit Friedrich von Spee ist mit ihm gemeint. Alle, die „in jenen Tagen“ hinhorchten auf das prophetische Wort Reinhold Schneiders, das vom Atlantik bis zum Kaukasus erging, begriffen, weshalb sie vor das Bild eines Mannes geführt wurden, der sich mit seinem eigenen Leib schützend vor recht- und wehrlose Menschen gestellt hat, und inmitten eines verbrecherischen Wahns kein „stummer Hund“ geblieben ist. Man konnte die Erzählung nicht lesen, ohne zwischen ihrem Helden und dem Verfasser einen Vergleich zu ziehen. Für den Dichter selber aber mag hinter „dem Tröster“ Friedrich von Spee dessen großer Nachfahre mütterlicherseits gestanden haben, Clemens Kardinal Graf von Galen. Denn mit dem gemeinsamen Blut verbindet beide der christliche Heroismus, ihr Leben für die der Dämonie preisgegebenen Brüder und Schwestern einzusetzen. Mit dem Hinweis auf diese Tatsache führt sich das Büchlein ein, das

Schwarz Karl über: Friedrich von Spee, ein deutscher Dichter und Seelsorger, Bastion-Verlag, Düsseldorf 1948, 61 S. Geb. 2,— DM,

geschrieben hat. Treffender hätte es seine Zeitnähe und Zeitnotwendigkeit nicht bezeugen können. Es ist ein gutes Büchlein, aus dem eine irreführte Jugend lernen kann, was echtes Menschen- und Heldentum sind, und wo die lebendigen Quellen ihrer Kraft fließen. Spee war ein „Mann Gottes“. Das hat ihn zu dem „großen Wohltäter der Menschheit“ (Leibniz) gemacht, zu dem „tapferen Bekämpfer des Hexenwahns“ (Gedenktafel am Friedrich-Wilhelm-Gymnasium zu Trier) und zum Sänger der „Trutznachtigall“. Schwarz sieht und sagt klar, daß es so ist. Einige Nachträge zum Literaturverzeichnis: Artikel: Spee Fried-

rich . . . von Langenfeld, in Ludwig Koch, Jesuiten-Lexikon, Paderborn 1934, und die dort verzeichnete Literatur. Alfons Bopp, Friedrich von Spee und seine Lieder im Rottenburger Diözesan-Gesangbuch, Magazin für Pädagogik 98 (1935), 387—396. Artikel: Spee, in Lexikon f. Theol. u. Kirche und die daselbst angeführte Literatur. Josef Nadler, Literaturgeschichte des Deutschen Volkes I, 395 f., Berlin 1939. Joachim-Friedrich Ritter, Friedrich von Spee, Cautio criminalis oder rechtliche Bedenken wegen der Hexenprozesse. Deutsche Ausgabe. Weimar 1939. Friedrich Zoepfl, Die Frömmigkeit Friedrichs von Spee, Geist und Leben 20 (1947). 36—53. Isabella Rüttenauer, ein Verkünder der Hoffnung: Der Seelsorger Friedrich von Spee, Geist und Leben 22 (1949), 248 bis 257. (In dem Artikel kündigt die Verfasserin eine demnächst in der Reihe „Zeugen Gottes“ des Verlages Herder, Freiburg i. Br. erscheinende Schrift über Friedrich von Spee an.) — Friedrich von Spee hat sich im Jahre 1635 bei der Pflege der Pestkranken in Trier den Tod geholt. Der aus Trier stammende Priester Matthias Schmahl (gest. 1897 als Pfarrer in Longuich) hat das Spee-Denkmal in der Dreifaltigkeitskirche zu Trier gestiftet. (Der Krieg hat die Kirche verwüstet, aber das Denkmal verschont.) Das trierische Volk singt sich nicht müde an dem „deutschen Gotteslob“, das Spee angestimmt hat. (Gesang- und Gebetbuch für die Diözese Trier, Trier 1917, Nr. 5; 35; 39; 42; 59; 67; 70; 84; 98; 102; 151; 235; 237). Wann wird uns ein berufener Trierer die immer noch ausstehende abschließende Biographie des Priesters, Kämpfers und Sängers Friedrich von Spee schenken? W. Bartz

Herbermann, Nanda, In memoriam Pater Friedrich Muckermann S. I., Verlagsbuchhandlung Joseph Giesel, Celle (früher Hannover) 1948. 44 S., brosch. 1.50 DM.

Die hatte das erste Recht, ein Gedenkblatt auf das Grab des Toten zu legen, die um des Lebenden willen ins Konzentrationslager ging. Wir danken ihr. Denn sie ehrt „den Mönch, der über die Schwelle trat“, der ein moderner Christuskämpfer sein wollte und war, und dessen Biographie ein Stück deutscher Kirchengeschichte sein wird.

W. Bartz

Maria Grote, An den Ufern der Weltstadt. Ein Gedenkbuch an Dr. Carl Sonnenschein. 2. Aufl. Regensburg-Münster 1947. 263 S., kart. 7,80 DM.

Die Verfasserin entwirft aus der Perspektive jahrelanger enger Zusammenarbeit ein lebendiges Bild des außergewöhnlichen Großstadtpostels. Als „Gefangener der Liebe“ ist Sonnenschein gerade heute jedem Christen mahnendes Vorbild.

J. Höffner

Hans Asmussen DD, Präsident der Kanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gelegen oder Ungelegen. Predigten. Schwabenverlag A.G. Stuttgart 1947.

Die Predigten zeugen von einem mutigen Eintreten für Christentum und Kirche. Es wundert einen nicht, wenn der Prediger ein Reidsredevorbot erhielt. Er sagt davon, daß er es nicht zu halten sich mit Gottes Hilfe und mit Erfolg bemüht habe. Die Predigten sind durchdrungen von einem tiefen christlichen Glauben. Ergreifend ist das Bekenntnis zur heiligsten Dreifaltigkeit in der Predigt am Sonntag Trinitatis. Ähnlich das häufige Bekenntnis zur Gottheit Christi. Maria wird die Unvergleichliche genannt. Vom Abendmahl heißt es: „Bisher hat dieses große göttliche Geheimnis in der evangelischen Kirche allzu sehr in der Ecke gestanden. Nun muß es wieder hervorgeholt werden. Denn wir haben eine große Schuld am Heiligen Mahle wieder gut zu machen.“ Konfessionelle Polemik findet man nirgends.

Dr. Chardon.

P. Dr. August Tellkamp, Hammer und Sichel über China. Verlag Franz Schmitt, Siegburg/Rhld. 1948. 208 S., 5,60 DM.

Das Buch erscheint zur rechten Stunde. Tellkamp hellt die Hintergründe der bedrohlichen Entwicklung im Fernen Osten auf. Er kennzeichnet die Geschichte und die eigentümlichen Charakterzüge des chinesischen Kommunismus; er schildert die Mittel und Methoden der kommunistischen Propaganda; er spricht tief besorgt von den Aussichten des Christentums im kommunistischen China. So wird die ungeheure Gefahr im Fernen Osten offenbar. Schon Lenin hat erklärt, daß der Weg zum Weltkommunismus über China gehen werde.

P. Robert, St. Augustin

SOCIALIA

Oswald v. Nell-Breuning — Dr. Hermann Sacher, Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, Heft I: Zur christlichen Gesellschaftslehre (92 Sp), Heft II: Zur christlichen Staatslehre (144 Sp), Heft III: Zur sozialen Frage (244 Sp), Verlag Herder Freiburg, 3,— DM, 3,50 DM, 5,20 DM.

Wir kennen keine Veröffentlichung der letzten Jahre, der eine solche Bedeutung zuzuschreiben ist, wie sie den hier angezeigten Beiträgen zu einem Wörterbuch der Politik zukommt. Oswald v. Nell-Breuning breitet hier, unterstützt von der lexikographischen Erfahrung Hermann Sachers, die Erweisheit christlicher Gesellschafts-, Staats- und Soziallehre und die Summe seiner eigenen langjährigen Arbeit und Erfahrung in grundsätzlichen und doch dem pulsierenden Leben der Gegenwart überaus nahen Artikeln aus und gibt einen Überblick, nicht nur über die Situation, die wir schmerzlich erlebt haben und erleben, sondern auch über jene Wege und Richtlinien, die geeignet sein dürften, vor neuen Illusionen zu bewahren und den Weg in eine geordnetere, friedvollere Zukunft zu weisen.

Ist das erste Heft als Beitrag allgemeiner Art zur christlichen Gesellschaftslehre gedacht und somit die Grundlage der folgenden Veröffentlichungen — die Artikel: Gesellschaft, Gesellschaftslehre, Gesellschaftsordnung, Berufständische Gesellschaftsordnung bieten überaus beachtenswerte Erkenntnisse —, so glauben wir dem zweiten Heft „Zur christlichen Staatslehre“ eine schlechterdings nicht zu überschätzende Bedeutung zuschreiben zu müssen. Es dürfte wohl keinen politisch interessierten Menschen geben, der dieses Heft nicht mit leidenschaftlicher Anteilnahme von Anfang bis zu Ende lesen und durcharbeiten wird. Was hier über den Staat und die Staatsgewalt, über Souveränität, Volkssouveränität, Demokratie, Diktatur und über den totalitären Staat, über Revolution und Widerstandsrecht gesagt ist, wird jenen, die vom Narkotikon der Staatsallmacht gelähmt sind, revolutionär und gefährlich in den Ohren klingen. Wir wüßten nicht, wo deutlicher, erfreulicher und unmißverständlicher auf die Grenzen der Staatsgewalt, auf

die elementaren Rechte des Menschen und Bürgers, auf die Pflicht, für die rechte Ordnung einzustehen, hingewiesen wäre als in dieser Schrift. Auch das dritte Heft: „Zur sozialen Frage“ mit den Artikeln: Soziale Frage, Lebensraum, Caritas, Sozialisierung, Arbeit usw. gehört in die Hand eines jeden Politikers, Volksbildners und Geistlichen.

Es wäre kleinlich, an dem hier vorliegenden Wurf, der ein großer Wurf genannt werden muß, einzelne Dinge bemängeln zu wollen, Daß sich z. B. nicht wenige Überschneidungen ergeben, ist bei der Anlage der „Beiträge“ unvermeidbar gewesen. Daß die eigenwillige Ausdrucksweise v. Nell-Breunings hin und wieder der Klarheit Abbruch tut, nimmt der Leser hin in dem dankbaren Bewußtsein, in der Schuld des Verfassers, Herausgebers und Verlags zu bleiben.

Dr. Schauf

Fritz Hartung, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776—1946. Wissenschaftliche Editionsgesellschaft, Berlin 1948. 104 S.

Hartung veröffentlicht (im Urtext und in deutscher Übersetzung) die „Grundrechte“ aus 18 der wichtigsten Verfassungen von 1776—1946. Man vermißt die Verfassung von Rheinland-Pfalz, die doch wegen ihrer besonders klaren und entschiedenen Verankerung der Grundrechte im Naturrecht eine Sonderstellung unter den Nachkriegsverfassungen der deutschen Länder einnimmt. In der ausgezeichneten „Einführung“ weist Hartung mit Recht darauf hin, daß die jüngsten Erklärungen von Grundrechten „im Grunde keine neuen Gedanken bringen“, daß sie vor allem „die schwierige Aufgabe, die in den Menschenrechten festgelegte Gleichheit und Freiheit der Menschen auch gegen die Macht der nichtstaatlichen sozialen und kapitalistischen Verbände zu sichern, nicht einmal angreifen“.

J. Höffner

Alfred Voigt, Geschichte der Grundrechte. W. Spemann-Verlag, Stuttgart 1948. 227 S., geb. 6,50 DM.

Der Verfasser gibt in sachkundiger rechtsvergleichender Betrachtung einen Überblick über die Entwicklung der Grundrechte von 1215 bis 1946; neun der wichtigsten Dokumente sind im Urtext

angeführt. Gegenüber der positivistischen These, daß die Grundrechte lediglich staatliche Anweisungen an die Behörden seien, den Bürgern in einem „für wünschenswert erachteten Maße“ gewisse individuelle Freiheiten zu gewähren, stellt Voigt mit Entschiedenheit fest, daß in den Grundrechten „uralte Wertmaßstäbe verborgen liegen, welche die Würde des Menschen schlechthin betreffen“, was von christlicher Seite „gerade neuerdings“ nachdrücklich unterstrichen werde.

J. Höffner

Valentin Tomberg, Die Grundlagen des Völkerrechts als Menschenheitsrecht (Bonn 1947, Götz Schwipert Verlag, 195 S.)

Schon der Titel des Werkes verrät, daß T. unter Völkerrecht (VR) nicht allein das zwischen den Staaten geltende Recht und erst recht nicht positivistisch ein Recht von des Staates Gnaden versteht. Das VR gründet übernational im Recht des Menschen schlechthin und bezieht sich deshalb auf die gesamte Menschheit.

Die Urquelle des VR liegt in den Idealen des Christentums, die Quelle in der moralgetreuen Vernunft und die empirische Quelle in der aus der Rechtsüberzeugung fließenden Zustimmung der Glieder der Völkerfamilie. Verträge sind die dritte und das Naturrecht und das göttliche Recht die zweite und erste Stufe.

Nach T. drängt die Idee des Staates zum Weltstaat. Das Ideal wäre aber nicht der bloße Weltstaat eine rein äußere Einheit, sondern der die moralisch-geistige Einheit der Menschheit zum Ausdruck bringende Weltstaat, „d. h. die Einheit der universellen christlichen Kirche und der universellen staatlichen Organisation, wobei die letztere sich zur ersteren wie der Leib zur Seele verhält“ (86). „Nicht die Kirche darf sich verstaatlichen, d. h. allmählich im Staate untergehen, sondern der Staat muß sich verchristlichen und universalisieren, d. h. verkirchlichen...“ (86). Diese Gedanken, die im Sinne russischer Denker stark zur Theokratie oder Verkirchlichung des Staates hinneigen — nicht von ungefähr taucht auf S. 87 das Wort „Gottmenschentum“ auf —, werden kaum allgemeine Zustimmung finden. Einmal ist es mehr als fraglich, ob die Idee des Staates zum Weltstaat hinführen muß, wenn auch zugegeben wer-

den darf, daß die Staaten der Zukunft nicht mehr über eine so weitgehende Souveränität verfügen können. Ob nicht gerade in der Mannigfaltigkeit der Kulturen, Erdteile und Völker die Vielheit von Staaten begründet und rechters begründet ist? Liegt nicht ferner in den Gedankengängen Tombergs die Gefahr eines Verkennens des Faktischen und Gnadenhaften des Christentums und damit eine Vernaturalisierung des Übernatürlichen und der Kirche? Wird nicht das Christliche zu einer notwendigen Funktion des Staates? Ob nicht die konstruierende Art der Verf. dazu geführt hat, hier Grenzen zu verwischen? Allerdings ist damit die Frage nicht entschieden, ob eine ähnliche Funktion nicht doch der Religion, und in der tatsächlichen Ordnung de facto der Kirche zukommt.

„An der Grenze des Verstoßes gegen das göttliche Recht, das Naturrecht und das Vertragsrecht hört die Souveränität jedes Staates auf, und es entsteht da nicht bloß das Recht, sondern vielmehr die unabweisbare Pflicht — sowohl für die Staatengemeinschaft als auch für jeden einzelnen Staat —, zu intervenieren“ (101). Wie sehr diese Frage auch die Vorzeit beschäftigt hat, wie sehr man es aber auch für notwendig hielt, Einschränkungen und Sicherungen einzubauen, zeigen H. Rommen. „Die ewige Wiederkehr des Naturrechts“ (München 1947, 68) und vor allem J. Höffner „Christentum und Menschenwürde“ (Trier 1947, 257 ff). Menschenrecht und Menschenheitsrecht werden ohne Zweifel auch durch Intervention geschützt werden müssen; wieweit aber die Intervention bei der Verletzung göttlicher Rechte und bei Verletzung der nicht die Rechtssphäre betreffenden Naturgebote angebracht oder gerechtfertigt erscheint, wird nicht leicht hin zu entscheiden sein (vgl. Höffner a. a. O.).

Es ist zu bedauern, daß triadische, das gesamte Werk durchziehende Konstruktionen (vgl. z. B. 24, 37, 40, 60 ff. usw.), die, wie uns scheint, einer nüchternen Kritik nicht überall werden standhalten können, die beachtlichen Hauptgedanken und Anliegen des Werkes überdecken und belasten. Weniger Plato und etwas mehr Aristoteles könnte hier nicht schaden. Dr. Schauf

Kurt Egon v. Turegg, Deutschland und das Völkerrecht, Untersuchungen über Staatsgewalt und Demontagen (Köln 1948, Balduin Pick, 144 S.).

Ist es so, daß nicht nur wegen Fehlens eines festumrissenen Staatsgebietes (man denke vor allem an die Ostgrenze), sondern vor allem wegen des Nichtvorhandenseins einer eigenen deutschen Regierung (Staatsgewalt) der Schluß gezogen werden muß, Deutschland habe aufgehört zu bestehen? Kann die Staatsgewalt eines Staates bei einer anderen und fremden Stelle ruhen? Der Verf. bejaht diese Frage und belegt seine Ansicht mit wertvollen historischen Hinweisen.

Die kriegerische Besetzung stellt die äußerste Grenze völkerrechtlich zulässiger Maßnahmen der Besetzenden dar. (53). Rechte und Pflichten des Besetzenden sind im Völkerrecht unabhängig von der Stellung und Haltung des Besetzten gegeben (55). „Sofern nicht durch Regelung für den einzelnen Fall für Deutschland günstigere Bedingungen maßgeblich sind, gelten zumindest die Regeln über die kriegerische Besetzung, und zwar sowohl die Bestimmungen der Haager Landkriegsordnung von 1907 als auch die in völkerrechtlichem Gewohnheitsrecht enthaltenen Sätze“ (57). So kann auch der Kontrollrat nichts tun, „was den Status als besetztes Gebiet ändern würde“ (80). Die Besatzungsmacht hat „das besetzte Gebiet in dem völkerrechtlichen Zustand weiter zu führen, in dem sie es übernommen hat“ (80). „Ein Abschluß des Friedensvertrages für Deutschland durch den Kontrollrat oder eine andere Dienststelle der Besatzungsmacht ist nach den Grundlagen des bisherigen Völkerrechts undenkbar“ (82).

Im zweiten Teil der Schrift ist von den Unterlagen der Demontagen (1. Kap.) und von der Demontage nach bisher geltendem Völkerrecht (2. Kap.) die Rede. Die Frage der Plünderung, Beute, Requisition, Zwangsaufgabe, Reparation und der Seebeute werden in historischer Rückschau und nach geltendem Recht behandelt. Die Anwendung des Seekriegsrechtes auf den Landkrieg macht erschreckend klar, welcher Weg zu einer Humanisierung der Verhältnisse zwischen den Staaten noch zurückgelegt werden muß (131 ff.). Für die großen Seemächte war eben der Landkrieg ein Zubehör des Seekrieges. Das

härtere Seekriegsrecht ist so zu einem Teil die Erklärung für die zunehmende Schwere der Folgen eines verlorenen Krieges. Dr. Schaaf.

Aristoteles, Über Hauswirtschaft. Hrsg., übertragen und erläutert von Paul Gohlke. Schöningh-Paderborn 1947, 2,80 DM.

Im Gegensatz zur herrschenden Ansicht der Philologen setzt sich Gohlke mit guten Gründen für die Echtheit der drei Bücher „über Hauswirtschaft“ ein. Aristoteles habe die drei kleinen Schriften in der Zeit seiner Zugehörigkeit zur platonischen Schule geschrieben. So erkläre sich z. B. seine edle Auffassung von der Frau: Mann und Frau müssen „sich gegenseitig halten“ und „im edelsten Streben“ einig sein; der Mann sei verpflichtet, „nächst den Eltern seinem Weibe die höchste Ehre zu geben“ usw. Erst in seinen späteren philosophischen Schriften habe Aristoteles dem Weibe einen „minderen Rang“ zuerkannt.

J. Höffner

KURZ ANGEZEIGT

Dr. Joseph Fischer bietet unter dem Titel „Der göltige Gottesstaat“ (Verlag Kemper, Heidelberg-Waibstadt 1948, 232 S., gb. 6 DM) eine Auswahl geschichtstheologisch bedeutsamer Texte aus Augustins „De Civitate Dei“; es sind Worte, die den Menschen unserer Tage Trost und Wegweisung sein können.

In 2. Auflage erschien Heinrich Hubert Lesaars Bühlein: „Aurelius Augustinus, Wahrheit und Liebe“ (Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1947, 188 S., gb. 4,50 DM), eine Zusammenstellung gut ausgewählter Texte aus verschiedenen Werken Augustins.

Im Thomas-Verlag, Kempen-Niederrhein, ist 1947 in neuer Auflage und schöner Ausstattung erschienen: Thomas a Kempis, Nachfolge Christi, nach der Übersetzung von Bischof J. M. Sailer neubearbeitet von Msgr. Franz Eulen (368 S., gb. 7,50 DM).

Der Kemper-Verlag, Heidelberg-Waibstadt, legt eine neue deutsche Übersetzung des „Rosengärtleins“ von Thomas von Kempen vor (deutsch von Walter Kröber, 1947, 87 S.). Der Übersetzer sucht im ausgezeichneten Nachwort Mißverständnisse und Vorurteile zu beheben, die vielen, auch manchen Gebildeten, den Weg zu Thomas von Kempen versperren.

Im Gregorius-Verlag, vorm. Fr. Pustet, Regensburg, veröffentlicht Josef Sellmair in 3. Auflage seinen Taschenspiegel für jedermann: „Weisheit unterwegs“, Worte der Meister aus allen Völkern und Zeiten (1948, 263 S., gb. 6 DM).

Eine Sammlung persönlicher Gebete für den einzelnen Christen und für die Familie hat Josef Guldén aus zahlreichen Quellen zusammengestellt: „Lehre uns beten“, Lehr- und Gebetbuch für das persönliche Gebet des Christen in der Welt (vollständig neu bearbeitete Auflage des Gebetbuches „So sollt ihr beten“, hrsg. v. Dr. Braun 1906); Verlag Josef Habbel, Regensburg 1948, 714 S.

Ein reich bebildertes Gebetbuch für die Kleinen, die noch nicht lesen können, hat Stadtpfarrer Dr. Franz Weber unter Mitwirkung von Theresia Ströbele und Berta Merz zusammengestellt: „Kind, lerne beten!“ (Schwabenverlag Stuttgart 1948, 116 S., gb. 3,80 DM).

In der Kleinschrift „Trotz allem: Glaube, Hoffnung, Liebe“ (Verlag des Borromäusvereins, Bonn 1948, —,45 DM) weist Alois Stiefvater nach, daß die wichtigsten Kräfte beim Wiederaufbauwerk die drei göttlichen Tugenden sind.

Ein kleines Lebensbrevier gibt P. Petrus Feger OSB den Brautleuten in die Hände: „Wir wollen bauen“, christliche Lebensordnung (Beuroner Kunstverlag 1948, 3,— DM).

Anna Beckmann („Die Ehe, ein Wagnis?“ Verlag des Borromäusvereins, Bonn 1948, —,50 DM) ermutigt die Menschen unserer Tage, das Wagnis ihrer Ehe in der Kraft des Herrn auf sich zu nehmen.

Die große Aufgabe der Mutter, ihre Würde und Bürde, deutet Maria Dolores Quack in ihrem herzlich und anregend geschriebenen Büchlein: „Mutter“ (Verlag des Borromäusvereins, Bonn 1948, —,60 DM).

Eine Auslegung der schönsten Trostorte des Evangeliums aus Bischof Sailer, „Kleiner Bibel für Kranke“ bringt das geschmackvoll ausgestattete Heft: Johann Michael Sailer, Sieh, Herr, den du liebst, der ist krank. Ein christlicher Trostgruß (Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1,10 DM).

Hans Hüskes deutet dem kranken, leidenden, einsamen Menschen den christlichen Sinn des Leides: Briefe an einen kranken Freund (Verlag des Borromäusvereins, Bonn 1948, —,50 DM).

Richard Gräfs neuestes Buch „Das Sakrament der göttlichen Barmherzigkeit“ (Gregorius-Verlag, vorm. Fr. Pustet, Regensburg 1949, 120 S., 4,80 DM) erscheint soeben in 3. Auflage. Siehe die Besprechung in dieser Zeitschrift, Jg. 1948, S. 255.

Zum Eintragen der Meßintentionen hat der Gregorius-Verlag, vorm. Fr. Pustet, Regensburg, ein zweckmäßig angelegtes und auf bestem Schreibpapier gedrucktes „Diarium Missarum tam acceptarum quam persolutarum“ veröffentlicht: 10. Aufl. 1948, 4,80 DM.

Fünfundzwanzig der besten Kurzgeschichten Christoph von Schmid sind in einem reizend ausgestatteten Büchlein für die Kinder zusammengestellt: Christoph von Schmid, 50 schöne Geschichten. Mit 25 Zeichnungen von Inge Mohr. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz. 112 Seiten, gb. 5,50 DM.

Für die Kommunionkinder hat Wilhelm Hünermann ein religiöses Jugendbuch geschrieben, wie es sein soll: frisch, spannend und lebensnah und doch voll echter Frömmigkeit: Der leuchtende Tag. Erzählungen für Kommunionkinder. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1949. 184 S., gb. 6,15 DM.

Für die Erstkommunikanten schrieb auch Hubert Göbels zwei lehrreiche Bücher: „Das Haus mit den zwölf Kindern“, eine Kommuniongeschichte für Jungen und Mädchen. Mit Zeichnungen des Verfassers. 16.—20. Tausend, 100 S., kart. 3,90 DM, und: „Ludger und Gertrud“, eine Kommuniongeschichte. Mit Bildern von Lotte Wellnitz. 16.—20. Tausend, 128 S. geb. 5,10 DM, beide erschienen in der Laumannschen Verlagsbuchhandlung, Dülmen/Westf., 1949.

Für die reifere Jugend hat Robert Dangers sehr anschaulich und anregend eine kleine Himmelskunde geschrieben: Sonne-Mond-Sterne. Verlag Kemper, Heidelberg 1948, gb. 5,40 DM.

Eingesandte Schriften

Die Aufnahme in dieses Verzeichnis bedeutet keine Empfehlung. Bei der großen Zahl der eingesandten Schriften können wir uns nur dann zu einer Besprechung verpflichten, wenn das Buch ausdrücklich von uns angefordert worden ist.

PHILOSOPHIE

- Balthasar, Hans Urs von, Prometheus.** Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus. F. H. Kerle Verlag Heidelberg 1947. 735 S., geb. DM 14,50.
- Behn, Siegfried, Kritik der Erkenntnis.** Hanstein-Bonn 1949. 48 S., DM 2,—.
- Feuling, Daniel, OSB, Hauptfragen der Metaphysik.** Einführung in das philosophische Leben. F. H. Kerle Verlag Heidelberg 1949. 572 S., geb. DM 12,80.
- Mitterer, Albert, Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas v. Aquin und dem der Gegenwart.** Herder-Wien 1949. 160 S., geb. 31 S.
- Pfeifer, Karl, Dialog mit Peter Wust.** Briefe und Aufsätze. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1949. 429 S., geb. DM 9,80.
- Vietta, Egon, Versuch über die menschliche Existenz in der modernen franz. Philosophie.** Dr. Ernst Hauswedel u. Co., Hamburg 1948. 52 S., DM 2,80.
- Wasmuth, Ewald, Die Philosophie, Pascals unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehren von dem Unendlichen und dem Nichts und den Ordnungen.** Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1949. DM 7,50.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Marquardt, Generosus, OFM, Die Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis für Glaube und Wissenschaft. Ein Beitrag zur deutschen Hochschulfrage.** Anhang: Christliche Glaubensgewißheit. Verlag Parzeller u. Co., Fulda 1942. 56 S., kart. DM 3,50.
- Stählin, Wilh., Sicherheit oder Gewißheit? Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1949. 41 S., br. DM 1,85.**
- Willms, Bernhard, Gott unter Göttern.** Ein Kompendium der Religionsgeschichte. Schöningh-Paderborn 1949. 252 Seit., kart. DM 3,90.
- Thomé, Jos., Was heißt Christ sein? Paulus-Verlag, Recklinghausen 1949. 37 S., geb. DM 1,90.**
- Wunderle, Georg, Das geistige Antlitz der Ostkirche.** Augustinus-Verlag, Würzburg 1949. DM 6,—.

DOGMATIK

- Dander, F., SJ, Summarium Tractatus dogmatici de Novissimis.** Felizian Rauch, Innsbruck 1949. S. 4, 30.
- Lercher, Lud., SJ, Institutiones Theologiae dogmaticae.** Bd. IV/2, Teil I. De sacr. in genere, bapt., conf., euchar. Felizian Rauch, Innsbruck 1948. 391 S., S. 34,30.
- ds., Institutiones Theologiae dogmaticae.** Bd. IV/2, Teil II. De mysterio Christi in sua plenitudine perenni. Felizian Rauch, Innsbruck 1949. 567 S., S. 43,56.
- Rahner, Karl, SJ, Von der Not und dem Segen des Gebetes.** Felizian Rauch, Innsbruck 1949. 156 S., geb. S. 16,20.
- Tyciak, Julius, Morgenländische Mystik.** Charakter und Wege. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1949. 162 S., geb. DM 6,50.
- Wissnansky und Weisheit.** Augustinisch-franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart. 1. Heft, 1949. Schwann-Verlag, Düsseldorf 1949. 64 S., Heft DM 3,40.

EXEGESE: ALTES TESTAMENT

- Bea, Augustin, SJ, Die neue lateinische Psalmenübersetzung.** Ihr Werden und ihr Geist. Herder-Freiburg 1949. 172 S., geb. DM 6,50.
- Fischer, Balthasar, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche.** Herder-Freiburg 1949. 32 S., DM 1,20.
- Echter-Bibel.** Das Alte Testament, hrsg. von Friedr. Nötscher. Echter-Verlag, Würzburg.
- Bd. 2: Fr. Nötscher, Jeremias und Klagelieder.** 176 u. 24 S. 1947. DM 6,20.
- Bd. 3: Dionys Schütz, OFM, Erstes und zweites Buch der Makkabäer.** 112 S., 1948. DM 4,60.
- Bd. 4: Fr. Nötscher, Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten, und Kohelet, Ekklesiastes oder Prediger.** 188 u. 34 S., 1948. DM 6,60.
- Bd. 5: Jos. Ziegler, Isaias.** 192 S., 1948. DM 6,—.
- Bd. 6: Jos. Ziegler, Ezechiel, und Fr. Nötscher, Daniel.** 148 u. 72 S., 1948. DM 6,60.
- Bd. 7: Martin Rehm, Die Bücher Samuel, Die Bücher der Könige.** 124 u. 136 S., 1948. DM 7,20.
- Strindberg, August, Die ägyptische Knechtschaft.** Historische Miniaturen. Thomas-Verlag, Kempten 1949. 94 S., DM 2,90.
- Wagner, Aug. Steph., Gog und Magog und ihr Ansturm gegen die Kirche.** Studien zu einer zeitgemäßen biblischen Prophetie. 2. Aufl. Saarbrücken 1948. Auslieferung: Verlagsbuchhandlung Franz Harter, Karlsruhe, Kapellenstr. 52. DM —,60.

EXEGESE: NEUES TESTAMENT

- Kraus, Annie, Die vierte Bitte.** Versuch einer Auslegung. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/M. 74 S., DM 3,50.
- Schoeps, Hans Joachim, Theologie und Geschichte des Judentums.** Verlag J. B. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1949. VII, 526 S., brosch. DM 27,—, geb. DM 31,—.
- Vogels, Henr. Jos., Novum Testamentum graece et latine. Pars I: Evangelia et Actus Apostolorum.** Ed. III. Herder-Freiburg 1949. 960 S., geb. DM 9,—.
- Wikenhauser, Alfred, Das Evangelium nach Johannes.** Gregorius-Verlag, vormals F. Pustet, Regensburg 1948. 296 S., kart. DM 10,—, geb. DM 12,—.

PATROLOGIE

- Augustinus, Aurelius, Die ehebrecherischen Verbindungen.** Übertragen von Jos. Schmid. Augustinus-Verlag, Würzburg 1949. 82 S., geb. DM 5,40.
- Ders., Die Enthaltsamkeit.** Übertragen von Paul Keseling. Augustinus-Verlag, Würzburg 1949. 61 S., geb. DM 5,40.
- Huhn, Jos., Ambrosius von Mailand. Ein sozialer Bischof, das Vorbild unserer Zeit.** Verlag: Parzeller-Fulda 1946. 52 S.
- Ders., Des hl. Kirchenvaters Ambrosius Schrift „Der Tod — ein Gut“, übersetzt u. erklärt von Jos. Huhn.** Verlag: Parzeller-Fulda 1946. 122 S.

KIRCHENGESCHICHTE

- Bihlmeyer, Karl und Tüchle, Hermann, Kirchengeschichte II: Das Mittelalter. 12. Aufl., Ferd. Schöningh, Paderborn 1948. Brosch. DM 14,—, geb. DM 18,—.
- Lasowski, Ernst, Geschichte aus dem Glauben. Herder-Freiburg 1949. 136 S., kart. DM 3,80.
- Schug, Peter, Bausendorf, Beiträge zur Geschichte der Pfarrei. Druckerei Nels, Wittlich 1949. 83 S.
- Stamer, Ludwig, Kirchengeschichte der Pfalz. II. Teil: Vom Wormser Konkordat bis zur Glaubensspaltung (1122 bis 1560). Pilger-Verlag, Speyer/Rh. 1949. XI u. 424 S., geb. DM 15,—.
- Zenz, Emil, Die Gründung des Generalvikariats Longwy. Ein Beitrag zu den kirchenpolitischen Beziehungen zwischen Kurtz und Frankreich am Ende des 18. Jahrhunderts. Paulinus-Verlag, Trier 1949.
- ders., Die Trierer Universität 1473 bis 1798. Ein Beitrag zur abendländischen Universitätsgeschichte. Mit 4 Bildtafeln. Paulinus-Verlag, Trier 1949. 221 S., kart. DM 7,95, geb. DM 8,90.

MORALTHEOLOGIE

- Egenter, Richard, Von der Freiheit der Kinder Gottes. 2. Aufl. Herder-Freiburg. 322 S., geb. DM 9,—.
- Fecht, Karl Elmar, Das Recht der Ungerechten. Regensburg-Münster 1949. 64 S., kart. DM 1,—.
- Feger, Petrus, OSB, Christliches Leben heute. Die Tugenden des Christen. Beuron Kunstverlag, Beuron 1949. DM 3,30.
- Görres, Ida Frederike, Gespräch über die Heiligkeit. 25.—30. Tausend. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/M. 1949. 92 S., kart. DM 3,80.
- Hengstenberg, Hans Eduard, Christliche Askese. Von den Ursprüngen der sittlich-religiösen Entfaltung. Kerle-Verlag Heidelberg 1948. 3. Aufl. 315 S., geb. DM 7,80.
- Guardini, Romano, Briefe über Selbstbildung, bearbeitet von Ingeborg Klimmer. 31.—40. Tausend. M.-Grünwald-Verlag, Mainz. DM 4,—.
- Hünnerbein, Albert, Die religiöse Unlust. Ihre Ursachen und ihre Bekämpfung. Pilger-Verlag, Speyer 1949. DM 4,80.
- Keseling, Paul, Christliches Ethos. Des Aurelius Augustinus Buch „Von den Sitten der katholischen Kirche“. Regensburg-Münster 1948. 159 S., DM 4,50.
- Kraus, Annie, Über die Dummheit. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/M. 72 S., DM 3,50.
- Schilling, Otto, Grundriß der Moraltheologie. 2. Aufl. Herder-Freiburg 1949. 465 S., Halbleinen DM 16,—.
- Schöllgen, Werner, Arzt, Seelsorger und Kurpfuscher. Eine moralpsychologische Studie. Echter-Verlag, Würzburg 1949. 98 S., kart. DM 2,70.
- Siegmund, Georg, Schlaf und Schlafstörung. Laumann-Dümen 1948.

PASTORALTHEOLOGIE

- Demal, Willibald, OSB, Praktische Pastoralpsychologie. Herder-Verlag 1948. 320 S.
- Dolderer, Erich, Brautunterricht. Hrsg. vom Bischöf. Seelsorge-Amt Rottenburg 1948.

- Kromer, Karl, Heirat und Scheidung. Otto Meissners Verlag, Schloß Bleckede a. d. Elbe 1948. 200 S., brosch. DM 6,—.
- Noppel, Constantin, SJ, „Aedificatio Corporis Christi“. Aufriß der Pastoral. 2. Aufl. 270 S., geb. DM 7,60.
- Plus XI., Rundschreiben über die christliche Ehe. Mit Erläuterungen von Dr. Rudolf Geis. Herder-Freiburg 1949. 84 S., kart. DM 2,40.

- Tilmann, Klemens, Bußgebete nach der Beichte. Paulusverlag, Recklinghausen 1949. 80 S., DM —,80.

HOMILETIK UND KATECHETIK

- Burg, Cäcilia, Don Bosco und seine Pädagogik. Regensburg-Münster 1948. 120 S., geb. DM 5,60.
- Colonat, Die Kanzelsprache, Homiletische Plaudereien. Echter-Verlag, Würzburg 1949. 40 S., DM 1,20.
- Daniel-Rops, Der Sohn Gottes. Matth.-Grünwald-Verlag, Mainz 1948. 184 S., geb. DM 7,90.
- ders., Das Volk Gottes. Die Geschichte seiner Auserwählung. Matth.-Grünwald-Verlag, Mainz 1948. 200 S., geb. DM 7,90.
- Gülden Jos., und Scherer, Robert, Vom Hören des Wortes Gottes. Beiträge zur Frage der Predigt. Herder-Freiburg 1949. 72 S., brosch. DM 2,20.
- Heiler, Friedrich, Mysterium caritatis. Predigten für das ganze Kirchenjahr. Verlag J. u. S. Federmann, München 1949. 508 S., brosch. DM 12,— Hln. DM 14,—.
- Gregor der Große, Ostermorgen. Matth.-Grünwald-Verlag, Mainz. DM 1,40.
- Guardini, Romano, Worte zur Trauung. Matth.-Grünwald-Verlag, Mainz. DM 1,75.
- Keller, E., Muttergottespredigten. 3. Auflage. Schöningh-Paderborn 1949. Kart. DM 3,30.
- Lurz, Wilh., Das Vermächtnis Christi. Predigten über die Hl. Messe. Echter-Verlag, Würzburg 1949. 84 S., DM 2,40.
- Mohr, Heinrich, Die Botschaft in der Frühe. Predigten. Schöningh-Paderborn 1949. 250 S., brosch. DM 4,80; geb. DM 6,80.
- Rechtman, Heinrich J., Geschichte der Pädagogik. Ein Abriss. Teil I. Glock u. Lutz, Nürnberg 1948. 166 S., DM 3,20.
- Schneller, Jos., Lichter am Grabe. Trostgedanken über den Tod für Prediger und besinnliche Christen. Pustet-Regensburg 1949. 277 S., geb. DM 6,80.
- Schürmann, Heinz, Aufbau und Struktur der neutestamentlichen Verkündigung. Schöningh-Paderborn 1949. 56 S., kart. DM 1,20.
- Tilmann, Klemens, Das Schönste, was es gibt. 44.—48. Tausend. Gregorius-Verlag, vorm. F. Pustet, Regensburg 1949. Geb. DM 1,90.
- Wolpert, Leo, Fünf Minuten Christenlehre. Drei Reihen Katechismuslesungen. Bd. I.: Erstes Hauptstück. 5. Aufl., 168 S., kart. DM 3,40; geb. 4,40. Bd. II.: Zweites Hauptstück. 5. Aufl., 184 S., kart. DM 3,60; geb. 4,60. Bd. III.: Drittes Hauptstück. 4. Aufl., 208 S., kart. DM 3,80; geb. 4,80. Friedrich Pustet, Regensburg 1949.
- ders., Tue das! Predigtentwürfe über die Christenpflichten. Echter-Verlag, Würzburg 1949. 152 S., kart. DM 4,20.

„Knieende Theologie“

So sagt Professor Dr. W. Bartz in
seiner Besprechung des Buches

von J. Lortz

**Die Reformation
als religiöses Anliegen heute**

**Vier Vorträge im Dienste
der Una Sancta**

**„Die Vorträge sind knieende Theo-
logie. Darin sehen wir den letzten
Grund ihrer spürbaren Macht über
die Menschen.“**

Die Zeitschrift

„Die pädagogische Provinz“
urteilt am Schluss einer Besprechung: „Das
Buch ist jedem, dessen Berufung es ist, an
der Erneuerung unseres Volkes mit-
zuhelfen, auf das wärmste zu empfehlen.“

Das Werk (284 S., Halbleinen, DM 9,60)
ist durch jede Buchhandlung zu beziehen.

PAULINUS-VERLAG

WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

**AUGUSTINISCH-FRANZISKANISCHE
THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE
IN DER GEGENWART**

Die Hefte „Wissenschaft und Weisheit“, die sich in den Jahren 1934–1944 viele Freunde und wertvolle Mitarbeiter erwarben, zeigen ihr Wiedererscheinen an. Sie möchten die lebendige und dynamische Denkstruktur Augustins, die in den großen Franziskanertheologen des Mittelalters ihre kongenialen Interpreten fand und nie zu einem eigentlichen Schulsystem erstarrte, für die uns heute bewegenden Fragen fruchtbar werden lassen u. wendet sich an alle, Theologen und Laien, die eine Begegnung mit dem gottliebenden Geist dieser Denker suchen.

Bezugspreis bei Subskription der
Jahresreihe 1949.

(3 Hefte) je 3,40 DM, Einzelheft 3,80 DM

Nur durch den Buchhandel!

PATMOS - VERLAG, DÜSSELDORF



Franz Binsfeld & Co.

Nachfolger Josef Dornoff

Trier, Saarstrasse 39

Fernsprech-Nummer 2938

Ausführung von Kirchen-
fenstern und Glasmalereien



Qualitätsweine

**R. Lentzen-Deis
Bernkastel-Kues**

an der Mosel



HUBERT ELSSEN WITTLICH

Telefon 385 Gegründet 1870

Möbeltransporte
mit modernen Automöbelwagen

J. B. Grachs Buchhandlung

Jakob Weber

Trier, Simeonstr. 36, am Hauptmarkt
Gegr. 1846 - Fernsprecher 4492

Bücher
Zeitschriften
Schreibwaren

Spezialität:

**Kathol. Theologie
und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete

Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

BELIEBTE ZIGARREN

Marken erster Firmen

Zigarillos · Stumpen · Tabake · Zigaretten
alle Raucherartikel

liefert besonders preiswürdig

JOSEF GANZ · TRIER

Tabakwaren-Fachhandel

HAUPTMARKT 22 · RUF 3291



Verlangen Sie Probesendung

Möbeltransporte

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

M. Mallmann Nachf.

Fernsprecher 2800

Trier

Thebäerstraße 47/49

V 106
SL 13

26. JAN. 50
Trierensis

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

58. JAHRGANG DES
PASTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

Zur Ethik der Jugendfreundschaft Dr. Rudolf Schwertschlager	321
Der moderne deutsche und französische Existentialismus Dr. Joseph Lenz	327
Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spätmittelalter DDr. Joseph Lortz	347
Bischof Hommer von Trier und seine Stellung zur Mischehenfrage Dr. Alois Thomas	358

ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Eine Koblenzer Episode im „Kölner Ereignis“ von 1837 Johannes Schuth	374
Die Patrologie im französischen Sprachgebiet in der Kriegs- und Nachkriegszeit (1940 — 1947) / Dr. Joseph Barbel	375
Der Rotaryklub / Karl Kammer	378
Zur Ferntrauung von Nichtkatholiken / Dr. J. Weier	379

BESPRECHUNGEN	380
-------------------------	-----

Heft 11/12

NOVEMBER/DEZEMBER 1949

PAULINUS VERLAG - TRIER

Marmor

ist edelster Naturstein in vielen tausend Jahren zu ihrer
Farbenpracht gewachsen.

Der weihenvollen Würde des Gotteshauses mit den schönsten
Gaben der Erde ein festliches Gewand zu geben, das ist seit
fast hundert Jahren eine schöne Aufgabe unseres Werkes.

MARMOR SCHÜLLER, Werk: TRIER

BELIEBTE ZIGARREN

Marken erster Firmen

Zigarillos · Stumpen · Tabake · Zigaretten
alle Raucherartikel

Liefert besonders preiswürdig

JOSEF GANZ · TRIER

Tabakwaren-Fachhandel

HAUPTMARKT 22 · RUF 3291



Verlangen Sie Probesendung

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 · Fernsprecher 2115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung. Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium
des Bischöflichen Priesterseminars in Trier.

Schriftleiter: Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oelwigerstraße 139
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte Patrologie); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Domkapitular Prof. Dr. Peter Ketter, Trier, Domfreihof 4 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbach 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Weberbach 72 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbach 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Paulinstr. 64 (Moraltheologie); Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbach 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM
zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.
Feststellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

Zur Ethik der Jugendfreundschaft

Von Studienrat Dr. Rudolf Schwertschlager, Augsburg

Unter allen geistigen und sinnlichen Erlebnissen des Menschen ist das der *L i e b e* natürlicherweise das gewaltigste. Es greift in das Tiefste und Intimste seines ganzen Wesens und übt die geheimnisvollste und bezauberndste Gewalt über ihn aus. Daher kommt es, daß der heranwachsende Mensch die Wege und Werke seiner Liebe vornehmlich und eifersüchtig als seine ureigenste Angelegenheit betrachtet. Er läßt sich nicht gerne hineinsehen und hineinreden, ja er pflegt sehr ungnädig und empfindlich auf jede Rüge zu reagieren. Die vordem gelobte und bewiesene Treue zur kirchlichen Gemeinschaft gerät oft jäh ins Wanken, die Begegnung mit dem Seelsorger wird mit einem Male ängstlich vermieden. Das Leben hat sich ihm aufgetan, und er will vor dem Abenteuer seines Lebens nicht von anderen „behütet“ sein. Seine Liebe ist ihm oft wichtiger als der Gehorsam, als das Gewissen, als Befehl und Verbot.

Dennoch lehrt die Erfahrung, daß, wenn es im rechten Augenblick und in rechter Weise geschieht, schon ein Gespräch zwischen dem Seelsorger und einem Kreis gleichaltriger, jugendlicher Menschen überaus klärend wirken kann. Es ist durchaus möglich, daß der Junge oder das Mädchen nach einem solchen Gespräch die Welt und sich und den Mitmenschen mit ganz neuen Augen anzusehen imstande ist. Was ist zu klären? Eben das, was bei allem dunklen Drang wirklich *e c h t e L i e b e* genannt zu werden verdient; dementsprechend ist die Einsicht herbeizuführen, daß Gebot und Verbot das Leben und die Liebe nicht etwa einschnüren und abwürgen sollen, sondern daß gerade sie und sie allein es sind, die zu dem, was wirkliche Liebe ist, hinfinden helfen. Vom Zustandekommen dieser Einsicht hängt die Einstellung des Jugendlichen zu den göttlichen und kirchlichen Vorschriften, zum Seelsorger, zur Beichte usw. wesentlich ab. Gerade in der intimsten Sphäre seines Lebens muß er einsehen lernen, daß er mit seiner Willkür keineswegs im Recht ist, daß es ihm nicht zusteht, sich überlegen zu fühlen, daß er vielmehr Versagen und Erlösungsbedürftigkeit zugeben muß, wenn er es überhaupt ehrlich meint.

Die absolute Autorität Gottes und der Kirche darf bei dieser Überlegung nicht außer Kurs gesetzt werden. Die Frage ist nur, ob dieser reine, helle Glockenton aus der Übernatur so ohne weiteres in der brüchigen und zerwühlten Seele des jungen Menschen sein Echo findet. Es muß doch meistens *s e h r v i e l w e i t e r v o r n* angefangen werden, um in Kontakt mit der jugendlichen Seele zu bleiben, die heute vielfach am Mangel an Voraussetzungen für eine sittliche Lebensführung unter den Geboten Gottes leidet. Die Anerkennung der göttlichen und der in ihr begründeten menschlichen Autorität, die rein als solche und ohne die Rückversicherung der eigenen Einsicht verlangt werden muß, wird deshalb als Ziel der religiösen Erziehung nicht aufgeben.

Die seelische Unterernährung des gesamten Volkskörpers hat als ge-

fährlichste Mangelkrankheit die Ehrfurchtslosigkeit erzeugt. Ein erschreckend hoher Prozentsatz nicht nur von Jugendlichen hat das Gefühl der Ehrfurcht überhaupt gar nicht bewußt in sich erfahren. Im Jahre 1947 war nahezu die Hälfte einer Oberklasse von Mädchen einer höheren Schule außerstande, im deutschen Aufsatz ein diesbezügliches Thema zu behandeln! Das Unerforschte und Unerforschliche, das Geheimnisvolle und Wunderbare, das alle Sinne Überwältigende war ihnen nie zum Erlebnis geworden. Für sie ist alles gewöhnliche Sache, entzauberte Wirklichkeit, Zweck und Mittel geblieben. So war es für sie geradezu eine erlösende Offenbarung ihres eigenen, besten Seins, zur Bewunderung menschlicher und göttlicher Größe, zur ehrfürchtigen Ergriffenheit vor dem persönlichen Geheimnis des eigenen Ich, seiner geistigen Würde, seiner Bestimmung, seiner Freiheit und seiner Verantwortlichkeit hingeführt zu werden. Zu allem Anfang muß immer wieder dieser Versuch unternommen werden, die Eiskruste der Ehrfurchtslosigkeit zum Schmelzen zu bringen, um so den jungen Menschen seiner Gottentfremdung und der gefährlichen Verkennung seiner und jedes seiner Mitmenschen wahrer Würde zu entreißen und ihm den natürlichen Atem seiner Seele zurückzugeben. Das getan zu haben, ist doch wohl als das Geheimnis in der Erziehungsmethode eines Don Bosco anzusehen. Auch die neuen französischen Filme „Der Nachtigallenkäfig“, „Monsieur Vincent“, „Das große Lied der Liebe“ versuchen sich in der Darstellung solcher seelischer Wiedergewinnung des Menschen.

Erst wenn der jugendliche Mensch sich zu einer höheren Meinung und Wertschätzung des Menschen, als sie heute landläufig da ist, bekennt, kann mit ihm sinnvoll über Freundschaft gesprochen werden. Denn die Hochschätzung des Menschen ist die Voraussetzung für eine ideale Auffassung von der Freundschaft. Und die gilt es, wieder zu lehren und zu lernen! Es genügt nicht, daß den Jugendlichen zuerst und allein das Schreckbild der unwahren und trügerischen „Freundschaft“ vor Augen gestellt wird. Solche „Freundschaft“ verdient ja ihren Namen nicht; sie muß als niedrige und erniedrigende Verfälschung erkannt werden. Deshalb ist es ungleich wertvoller, die Tugend der Freundschaft zu preisen! Und sie ist Tugend, höchste Tugend! Sie ist, nach den Worten des Hl. Thomas von Aquin, „die vollkommenste Art der Liebe“. Hat echte Freundschaft doch alles für sich: Gott, Christus, das Beispiel und die Lehre der Heiligen. Sie hat für sich den natürlichen Drang, den Gott in des Menschen Herz gelegt hat, zu lieben und geliebt zu werden.

Kameradschaft ist noch nicht Freundschaft, wohl aber Vorstufe. Die vielgepriesene Fairneß (zu deutsch: Ritterlichkeit) ist noch nicht die Tugend der Liebe, aber doch die vorbereitende Kunst der Selbstbeherrschung, der Hilfsbereitschaft, der Mitverantwortung, der Einordnung. Auf diesem Wege beginnt der junge Mensch, über sich selbst hinauszuwachsen. Er gibt das Alleinsein, das Fürsichsein auf zugunsten eines Zieles, das nur in gemeinschaftlicher Leistung erreicht werden kann. Es ist der Anfang des Miteinanderseins, das den Bedürfnissen des Lebens und der sozialen Veranlagung des Menschen entspricht. Ganz

natürlich entspringt daraus aber das Interesse am anderen Menschen, an dem, der mit auf dem gleichen Wege zum gemeinsamen Ziele geht. Sein Menschsein lockt zur Teilnahme. Der Mensch selbst wird, so wie er ist, bejaht und erstrebt. Die Hinbewegung zum anderen Menschen braucht noch nicht geschlechtsbetont zu sein, auch wenn es sich um geschlechtsverschiedene Partner handelt. Leib und Seele sind aber nicht voneinander zu trennen, ganz abgesehen davon, daß auch das Seelenleben sich keineswegs der Geschlechtsverschiedenheit der Menschen entzieht. Und der stärkste Antrieb zur Gemeinschaftsbildung liegt zweifelsohne in der geschlechtlichen Differenzierung und Ergänzungsbedürftigkeit aller Kreatur.

In dem Zeitpunkt der Entwicklung, in dem Auge und Herz des Jugendlichen sich öffnen für sein eigenes sowohl wie für das fremde Menschsein, erwachen Selbstliebe und Nächstenliebe in bis dahin nicht erlebter Neuheit. Hier etwas aufhalten, niederhalten, vertuschen oder einfach unterdrücken zu wollen, wäre ebenso eine Sünde gegen die natürliche Entwicklung des Menschen, wie es jede künstliche Steigerung und Überbetonung ist, deren sich manche geistlose und ehrgeizige Eltern schuldig machen. Gewiß, der junge Mensch will in dieser seiner Entwicklung, mehr als je zuvor, ernst genommen werden und sein ganzes Vertrauen gehört dem, der ihn ernst nimmt. So wird dort „Freundschaft“ gesucht und gefunden, wo man „etwas gilt“ und, wie sie sagen „verstanden wird“. Den Erwachsenen fällt das stufenweise Geltenlassen des Heranwachsenden angesichts dessen Rückfälligkeit und Unfertigkeit begreiflicherweise nicht immer leicht. Dazu tritt die Persönlichkeitsentwicklung häufig mit großer Arroganz, Dreistigkeit und Selbstherrlichkeit auf den Plan. Gerade deshalb aber ist es die große Stunde der Erziehungskunst, der verständigen und geduldigen Lenkung. **Lenkung statt Unterdrückung!** Denn was nützt es, so darf man hier wohl sagen, den Menschen zum Leben geboren zu haben, wenn es nicht gelingt, ihm auch zur selbständigen Persönlichkeit und zum verantwortungsbewußten Gemeinschaftsleben zu verhelfen? Und muß man nicht, wenigstens innerhalb bestimmter Grenzen, den unreifen Menschen wagen, um den reifen zu gewinnen? Der Jugendliche muß es merken, wie das Gängelband der Kindererziehung sich lockert und immer neue Schritte der Selbstverantwortung und Mitverantwortung für ihn frei werden.

Die Gefahr der geschlechtlichen Verirrung, von der der Erzieher weiß und wissen muß, ist mit jedem Menschsein gegeben, schon in seinem Fürsichsein. Das Aufkommen einer „Binnenerotik“ kann sogar für den jungen Menschen gefährlicher werden und schwieriger zu heilen sein, als der Drang zum anderen Menschen hin unter eigene und fremde Kontrolle zu bringen ist. Immer wäre es ein strafwürdiges Versagen des zuständigen Erziehers, wenn dem heranreifenden Jugendlichen nicht beizeiten das ehrfürchtige Wissen über den eigenen Leib und den des anderen Geschlechtes vermittelt worden wäre. Die Ungewißheit, die Neugier, die Gefahr des Belächeltwerdens von anderen schaffen eine unerträgliche Atmosphäre selbst in der reinen Seele und führen nie zu etwas Besserem, als zu Prüderie und Befangenheit. Daß aber in die

geschlechts gleiche ebenso wie in die geschlechts verschiedene „Freundschaft“ sich die Sünde der Unkeuschheit einschleichen kann, ist offenkundig, wenn auch nicht immer klar gesehen. Wo nicht sichere Anhaltspunkte vorliegen, die den Erzieher zu einem eindeutigen und schnellen „Nein“ verpflichten, ist argwöhnische Verdächtigung ein schlechtes Erziehungsmittel. Der Jugendliche muß vielmehr in seinem Charakter ständig weiter gefestigt werden, und das geschieht nicht zuletzt durch das Schamgefühl. Die Tugend der Schamhaftigkeit verdient es, nicht einzig in Hinsicht auf die geschlechtlichen Dinge, sondern insgesamt als Voraussetzung ehrbarer Gesinnung geweckt zu werden. Sie wächst auf dem Boden des Ehr- und Verantwortungsgefühls für den gesamten Bereich des sittlichen Handelns. Wer sich der Gottesverachtung, der Pietätlosigkeit, der Lügenhaftigkeit, der Naschsucht, der Feigheit usw. nicht schämt, wird auch kaum Kraft genug besitzen, der Versuchung zur geschlechtlichen Entblößung sich zu widersetzen. Die Verankerung des sittlichen Wollens in einem gesunden Ehr- und Verantwortungsgefühl bietet soviel Garantie, wie menschlicherweise gegeben werden kann. Eine Erziehung, die darauf hinarbeitet, erliegt keineswegs einer falschen Autonomie, da sie die Ehre des Menschen nicht fälschlicherweise verselbstständigt, sondern die Ehre lehrt, „die von Gott allein ist“ (Jo 5, 44).

Was aber im allgemeinen das Aufkommen einer Freundschaft mit Recht verdächtig machen würde, wäre ein allzugroßes Verlangen nach Alleinsein. Zu begrüßen ist daher das Bestreben, das sich im Bund der deutschen katholischen Jugend durchgesetzt hat, daß nämlich die Begegnung zwischen Jungmann und Mädchen weder verfrüht noch zwischen den einzelnen, sondern vor allem in der geselligen Gemeinschaft mehrerer stattfinde. Der dabei geforderte Verzicht auf die Sphäre des Intimen ist gerade die Begrenzung, innerhalb der echte Freundschaft entstehen kann. Sie hilft dem noch ungefestigten Streben, die Liebe, die aus dem Geblüt und aus dem Willen des Fleisches stammt, der geistigen Liebe untertan zu halten.

Zugleich muß jetzt aber das hohe Ideal der Freundesliebe mitreißend die Seelen gefangen nehmen. Angefangen von der Antike, die Blütezeit der Scholastik hindurch bis in die Gegenwart hinein erklingt ein herrlicher Chor von Stimmen zum „Lob der Freundschaft“*) Und gerade die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes erhebt diesen Lobpreis bis in Himmelshöhen. Verkündet sie ihn nicht schon gleich auf den ersten Seiten der Genesis in der unausschöpflich zarten Schilderung von der Gleichwertigkeit und Zueinandergehörigkeit, von dem Seelenadel und der Verantwortungsgröße der Menschen? Erfährt das Hohe Lied der erlösenden Freundesliebe nicht seinen Höhepunkt im Abendmahls-geschehen und in den Abschiedsreden des göttlichen Menschenfreundes? Jubelt es nicht weiter in den Briefen der Apostel und im aufbrechenden Christentum der Urkirche? Dabei gibt uns die Heilige Schrift zugleich die lebendigsten Hinweise auf die übernatürlichen Kräfte der

*) Vgl. dazu die Schrift des Verfassers „Lob der Freundschaft“, Kemper-Verlag, Heidelberg-Waibstadt 1947, 68 S., kart. 2,00 DM.

echten Freundesliebe, die aus Gott stammt und sich von Gott nicht zu trennen vermag, die im Sakrament des Leibes und Blutes Christi ihre Speise empfängt und in Maria, dem Hochbild der schönen Liebe, ihren heiligsten Hort besitzt.

Der junge Mensch stellt immer wieder die Frage, ob denn Liebe Sünde sein könne. Hier wird ihn nicht irgendeine Liebe gelehrt, sondern die Liebe, der allein solcher Name zusteht. Was sonst unter dem Wort „Liebe“ kolportiert wird, ist eben die Liebe nicht. Es ist Liebesdrang im besten Fall, meistens aber tatsächlich Sünde, auch wo sie sich in das Lichtgewand der Liebe kleidet. Freundesliebe ist, und das haben schon die Heiden erkannt, tätiges Mitwirken am Wohl des Nächsten. Worin das wahre Wohl des Nächsten besteht, hat aber erst Christus geoffenbart. Damit ist in ihm auch die Liebe erst offenbar und als heilige und heiligende Kraft über die Menschen ausgegossen worden. Seine Liebe ist eine zutiefst aufbauende, aufrichtende und erlösende Kraft. Der bloße Drang zum anderen Menschen hin, der noch gar nicht weiß, „was anfangen und wo hinaus“, nimmt allzu früh für sich den Wert der Freundesliebe in Anspruch. Erst dann, wenn einer vom anderen sagen kann, er habe ihn „vom Dunkel ab, dem Lichte zugekehrt“ (G. Hauptmann), erst da können Lieben und Geliebtwerden, Vereinigung der Seelen und gegenseitiges Treueversprechen rechtens in das geheiligte Reich der Freundschaft eingehen. In ihm werden Worte gehört, wie sie Friedrich Rückert von Freund zu Freund erklingen läßt:

„Daß du mich liebst, macht mich mir wert,
Dein Blick hat mich vor mir verklärt,
Du hebst mich liebend über mich,
Mein guter Geist, mein bess'res Ich!“

Aus der Größe des aufgezeigten Ideals ergibt sich zwangsläufig die Abgrenzung der echten Freundschaft von ihren falschen und verderblichen Spielarten. Diese sind insoweit Sünde, als sie gefährlich, würdelos und verbrecherisch sind. Die Einsicht in das Unwürdige seines Spiels muß das Gewissen des jungen Menschen zutiefst durchdringen, damit er den göttlichen Gesetzgeber als den liebenden Vater der Menschen und der Menschenwürde verehere und ihm diene. Er muß wissen, daß er ein erbärmlicher Wicht ist, wenn er das, was groß und heilig ist im Menschenleben, liederlich angeht und vertändelt. Das 6. Gebot trete dabei in seinem Urlaub vor die jugendliche Seele: „Du sollst nicht ehebrechen!“ Gegen die Einrichtung der Ehe kann ja doch längst vor und unabhängig vom Eingehen einer Ehe, und zwar am eigenen und an jedem anderen Menschen gesündigt werden! Weil das aber dann ein Verbrechen am Aufbau der menschlichen Gemeinschaft ist, deshalb steht es unter dem Verdikt der Sünde und der göttlichen Strafandrohung. In dieser Sicht ist es nicht schwer, klarzumachen, daß jeder selbstgenießerische geschlechtliche Egoismus und überhaupt jede Loslösung des Geschlechtlichen aus seiner naturhaften Bindung an die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ein Angriff gegen die menschliche Gemeinschaft und deren göttliches Haupt ist. „Was seelentödlisch aus den

Sinnen bricht, ist keine Liebe“ (Michelangelo, Sonetten). Das, was unkeusch ist und unschamhaft, d. h., was das Unkeusche in gefährliche Nähe rückt, ist eindeutig das Ehewidrige und Ehefeindliche.

Im einzelnen ergeben sich Abweichungen von echter Freundschaft durch ein gefährliches und verderbliches Zubald, Zuweit, Zuviel. Ein Zubald, denn — nach den Worten R. M. Rilkes — ist „lieben zunächst nichts, was aufgehen, hingeben und sich mit einem Zweiten vereinen heißt; denn das wäre eine Vereinigung von Ungeklärtem und Unfertigem, noch Ungeordnetem; es ist ein erhabener Anlaß für den einzelnen, zu reifen, in sich etwas zu werden“. Gerade den katholischen Jugendbünden fällt hier die ernste Aufgabe zu, dies den Jugendlichen klarzumachen und sie ihrerseits hinlänglich in ihren Gruppen zu beschäftigen und zur Reife zu führen. Ein Zuweit, weil es „Liebeserweise“ gibt, die nichts anderes sind als Raub am Menschen, gewissenlose und verantwortungslose, ja ehewidrige Angriffe auf die Würde des angeblich „geliebten“ Menschen. Wie wenig die „Liebe“ dafür zur Entschuldigung angerufen werden kann, hat schon Cicero ausdrücklich festgestellt, wo er schreibt, daß „dem Freunde zulieb gesündigt zu haben, schuldbares Vergehen nicht entschuldigt“. Schließlich ein Zuviel, weil der jugendliche Idealismus oft alle die Grenzen überspringen will, die dem Menschen im gegenseitigen Zueinander nun einmal gesetzt sind. Ein restloses gegenseitiges Ineinander-Aufgehenwollen und einzig Füreinander-Daseinwollen verletzt aber die Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Person und vor dem Anruf Gottes an jeden Menschen. Denn es gibt und es darf im Allerletzten der Seelen keine Gemeinschaft mehr geben unter den Menschen selbst. Es gibt eine Tiefenschicht, und sie darf nicht durchbrochen werden, in der jeder Mensch selbst allein, ganz allein Gott gegenüber steht.

Von der Art und Weise, in welcher der Jugendliche über Freundschaft denkt und zu denken gelehrt wird und in der er sie wohl auch lebt, hängt sicher noch viel mehr ab als nur seine derzeitige sittliche Ordnung oder Unordnung. Er gewinnt oder verspielt sich die Barschaft seines Lebens! Mit dem seelischen Können bzw. der seelischen Verwilderung, wie sie aus seinen Jugenderlebnissen erwachsen, tritt er in die Gemeinschaft mit den Menschen und in die Gemeinschaft mit Gott. Ob eheliches oder eheloses Leben sein Anteil wird, seine Lebensart ist in jedem Fall vorgezeichnet durch seine Auffassung von der Liebe und durch den Grad seiner Ehrfurcht vor der Würde des Menschen. Darin zu einer höchstmöglichen Reife geführt worden zu sein, wäre die Aufgabe der Freundschaft gewesen.

Der moderne deutsche und französische Existentialismus*

von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier

4. Völlige Verweltlichung des Existentialismus bei Martin Heidegger

Obschon oder auch weil bei der Entwicklung der allgemeinen Wesenscharakteristik des Existentialismus Heidegger im Vordergrund stand, ist es notwendig, seine Sonderstellung innerhalb der existentialistischen Bewegung besonders zu beachten. Zumal stellt sich dabei angesichts der neueren Veröffentlichungen Heideggers die Frage, ob er nicht überhaupt den Rahmen der Existenzphilosophie sprengte oder wesentlich aus ihm herauswuchs¹.

Was seine Sonderstellung angeht, so ist erst bei ihm jede echte Transzendenz aus seinem Menschenbild ausgemerzt worden. Bedeutete Existieren für Kierkegaard: im Glauben vor Gott stehen, und für Jaspers immerhin noch: über sich hinaus zur verborgenen Transzendenz streben, so bei Heidegger in seiner extremsten Formulierung: vor dem Nichts als metaphysischem Hintergrunde stehen. Der Heidelberger Philosophieprofessor Franz Josef Brecht, der von Heidegger mit der „dankbaren Verehrung“ des Schülers und als Anwalt spricht (a. a. O. S. 106 Anm. 1), schreibt: „Heideggers Philosophie scheint durch das unerbittliche Fernhalten der Transzendenz aus dem Fragezusammenhang der philosophischen Problematik gekennzeichnet. Der Kreis des sich Verschließens in das In-der-Welt-sein wird nicht gesprengt. Von dieser Grundentscheidung aus bleibt als letztes für die Eigentlichkeit der Existenz im Suchen des Seins das Nichts. Heideggers Philosophieren wächst daraus, daß Existieren eigentlich bedeutet: sich selbst vor dem Nichts befinden“ (S. 168 f.).

Als zweites Charakteristikum hängt damit zusammen und nehme ich vorweg: die Vereinzelung des Menschen tritt wieder stärker in den Vordergrund; die „Kommunikation“ von Jaspers wird bei Heidegger in Annäherung an Kierkegaard zum bloßen „Mitsein“ abgeschwächt. „Heideggers Philosophierens“, schreibt derselbe Brecht, „wurzelnd in der Erfahrung des Nichts und gipfelnd in der Entschlossenheit zum Tode, vereinzelte den Menschen aufs entschiedenste. Es stammt aus der Grundgestimmtheit eines erbarmungslosen Verlassenseins des Menschen inmitten des Seienden und des

* Fortsetzung zu Heft 3/4 S. 99–108 und 7/8 S. 204–211.

¹ Im folgenden bedeutet von Heideggers Schriften SZ = Sein und Zeit.

4. A. 1935. WG = Vom Wesen des Grundes. 1929. WM = Was ist Metaphysik?
2. A. 1930. WMN = Nachwort zu WM (1943) und EWM = Einleitung zu WM in der 5. A. 1949. PW = Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“. Bern 1947. Aus der früher schon (Vorschule 2. A. S. 360) empfohlenen Literatur hebe ich besonders hervor Alphonse de Waelhens, La philosophie de M. Heidegger. Löwen 1943. Dem füge ich bei Franz Josef Brecht, Einführung in die Philosophie der Existenz. Heidelberg 1948. Jean Wahl, Petite histoire de „l'Existentialisme“. Paris 1947. Hans Meyer, Existenzphilosophie (Die Weltanschauung der Gegenwart. S. 419–476). Würzburg 1949. Johannes B. Lotz SJ., Existenzphilosophie, Nihilismus und Christentum (Stimmen d. Zeit 142, S. 332–345). 1948. Marcel Reding, Heidegger und Sartre (Der Mensch vor Gott. Festschr. Steinbüchel. S. 333–348). 1948. Timotheus Barth OFM., Heidegger — ein Durchbruch zur Transzendenz? (Wissenschaft und Weisheit S. 27–44). 1949.

Überantwortetseins des Einzelnen an sein eigenes Dasein. Ein Atem von unbedingter Einsamkeit geht durch die begriffliche Sprache dieses Denkens“ (a. a. O. S. 170).

Damit ist auch schon auf den psychologischen Quellgrund dieser Philosophie hingewiesen. Man kann sich in Heidegger wohl nur einen Denker vorstellen, der der Tradition kritisch gegenübersteht, verschlossen, verwegen und schwermütig ist, dem Tode trotzig-entschlossen ins Auge sieht, angesichts des Nichts aus triebhafter Liebe zum Sein aber doch noch er selbst sein will. Außer Kierkegaard sind für ihn Luther und Augustinus von Bedeutung geworden. Von Jaspers entnahm er wenigstens den Begriff der Grenzsituationen (SZ 302). Manche seiner Gedanken finden sich dichterisch bei Rilke und Hölderlin ausgesprochen. Auch für Heideggers Beurteilung wird entscheidend seine Subjektivität sein.

Zwischen Subjektivität und Objektivität

Mehr als Kierkegaard und Jaspers bewegt sich Heidegger noch im Subjekt-Objekt-Denken. Daß er sich in seinem ersten größeren Werke: „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ (1916) gerade mit diesem mittelalterlichen Philosophen beschäftigte, der in seiner Zeit gegen Thomas die Wende vom Objektiven zum Subjektiven, von der allgemeinen Wesenheit zum Individuum, vom Denken zur Erfahrung und vom Intellektualismus zum Voluntarismus einleitete, wurde für seine Entwicklung zur Subjektivität sicher bedeutsam. Da stellte er als Mangel des mittelalterlichen Menschen fest, daß dieser noch „nicht im modernen Sinne bei sich selbst“ sei (8). „Der Sach(Objekt)wert dominiert vor dem Ich(Subjekt)wert“ (7). Demgegenüber verrate Duns Scotus schon „unverkennbar moderne Züge“, „eine größere und feinere Nähe zum realen Leben, seiner Mannigfaltigkeit und Spannungsmöglichkeit“ (12); seine Bedeutungslehre „gestatte einen Zugang zur Subjektivität (womit nicht die Individualität, sondern das Subjekt an sich gemeint ist)“ (230), und zwar „durch ihr Zurückgehen auf eine fundamentale Problemsphäre der Subjektivität“ (231). Damals forderte Heidegger eine Philosophie „des lebendigen Geistes“ (255), und das sei „wesensmäßig historischer Geist“ (238), ferner Philosophie „der tatvollen Liebe“ und „der verehrenden Gottinnigkeit“ (241). Die hier sich ankündigende Subjektivität und Existenzialität zeigt sich 10 Jahre später in seinem Hauptwerk, seiner Methode, seiner Erkenntnislehre und seinem Wahrheitsbegriff.

„Fundamentalontologie“ statt „Existenzphilosophie“

In seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ (1927) scheint auf den ersten Blick und nur auf die Einleitung die objektivistische Tendenz vorzuherrschen. Im Gefolge von Husserl und dessen Phänomenologie stand Heidegger ja in der Bewegung weg von der bloßen idealistischen Bewußtseinsphilosophie, die in dialektischem Denken dem Sein gewissermaßen die Gesetze des Subjektes aufdrängte, und hin zum Objekt, zurück zu den Sachen. Demgemäß verlangt er nun neue verstehende Hingabe an das Sein und stellt sich „die Frage nach dem Sinn vom Sein“ (SZ S. 1–10, 230 f.). Er will nicht bloß die „Phänomene“, d. h. das Erscheinende, das sich unmittelbar Zeigende am Seienden durch Beschreibung und Deutung erhellen (SZ 28), sondern will von dem sich Zeigenden zu dem Verborgenen und Verdeckten, was Sinn und Grund des Erscheinenden ist, d. h. zum Sein des Seienden, seinem Sinn, seinen Modifikationen und Derivaten vordringen (SZ 35). So wird bei ihm die Phänomenologie zur Ontologie: „Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich“ (SZ 35).

Die allgemein-ontologische Frage nach dem Sein glaubt Heidegger aber nur lösen zu können, indem er erst nach der Seinsart des Menschen fragt, jenes Seienden, das er „Dasein“ nennt (SZ 11). Dieses Dasein ist nämlich das einzige Seiende, das nach Sein fragt, Sein versteht, sich zu Sein verhält und dem es im Sein um dieses Sein selbst geht. „Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins“ (SZ 12). Das Sein des Daseins, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, heißt Existenz (SZ 12). „Existenz“ eignet nur dem Menschen, ja sie macht geradezu sein „Wesen“ aus (SZ 42), während die Seinsmodi des nichtdaseinsmäßigen Seienden in „Zuhandenheit“, „Vorhandenheit“ oder „Realität“ bestehen². Bei dieser Gleichsetzung von „Wesen“ und „Existenz“ im Menschen³ will Heidegger diese Begriffe nicht im alten Sinne von *essentia* und *existentia* verstanden haben, die er mehrfach mit „bloßer Möglichkeit“ (*potentia*) und „Wirklichkeit“ (*actualitas* oder *actus*) wiedergibt⁴. Er meint mit „Wesen“ des Menschen „das, was der Mensch ist“ (PW 68 ff.) oder die „Substanz“ des Menschen (PW 74), das was ihn von allen anderen Seienden unterscheidet, sagen wir das Menschsein, also doch dasselbe, was auch die christliche Philosophie unter „Wesenheit“ des Menschen versteht⁵. Wenn er dieses Wesentliche des Menschen, sein Menschsein (Dasein), in die „Existenz“ verlegt, gibt er freilich diesem Ausdruck eine von der bisherigen abweichende Bedeutung, die eben schon angedeutet wurde und später weiter geklärt werden muß.

Um also gewissermaßen „den Horizont für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt“ freizulegen (SZ 15) und das Fundament für eine allgemeine Ontologie zu schaffen, wendet sich Heidegger im Hauptteil von „Sein und Zeit“ einer ontologischen oder existentialen Analytik des Daseins zu, die er deshalb „Fundamentalontologie“ nennt (SZ 13). „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt“ (SZ 38), nämlich in der menschlichen Existenz.

Und doch Existenzphilosophie

Durch diese, wenn auch ausdrücklich nur als „vorläufig“ (SZ 17) und als „Weg“ zum Ziele der Seinslehre (SZ 436) bezeichnete Einschränkung seiner Fragestellung und Untersuchung auf das Dasein oder die Existenz, also auf das bewußte Subjekt, mündet sie in die „Existenzphilosophie“ ein, und seine Wende zum Objekt und zum Sein wird schließlich doch eine solche zum Subjekt und zum Bewußtsein. Gleich den Existenzphilosophen bietet

² SZ 69 ff., 200 ff., 230.

³ Auch PW 68, 70 f.

⁴ Z. B. PW 57 f., 68, 70, 72.

⁵ *Essentia-existentia* sind nämlich bei der Scholastik nicht dasselbe wie *potentia-actus*, sondern höchstens eine Anwendung dieses allgemeinen Schemas, nämlich *potentia subiectiva* und *actus essendi*. Die Wesenheit begegnet uns in einem dreifachen Stadium: 1) die physische oder existierende Wesenheit = das ganze konkrete Sosein einschließlich der Individualität (etwa des Menschen); 2) die allgemeine Wesenheit = das notwendige, (allen Menschen) gemeinsame Sosein; 3) die absolute oder abstrakte Wesenheit, die unter Absehen von Individualität oder Allgemeinheit nur die notwendigen Merkmale (des Menschen) zusammenschließt und auch vom möglichen (Menschen) gilt. Heidegger meint offenbar hier erst das allgemeine Menschsein, das er aber aus dem je meinigen konkreten Menschsein gewinnt.

Heidegger denn auch nach obiger Einleitung und bisher überhaupt im wesentlichen nur sein Menschenbild, teilt auch mit Kierkegaard und Jaspers die wichtigsten Aussagen über den Menschen und seine Existenzweisen, die schon früher erläuterten „Existentialien“⁶, will zudem nicht nach Art der Psychologie, der philosophischen Anthropologie oder der speziellen Metaphysik den Menschen zum „Gegenstand“ machen, also gegenständliche Aussagen über sein inneres und äußeres Leben vorlegen, sondern sich in die Lebendigkeit selbst zurückziehen und von da aus „existentiell“ den Sinn menschlichen Daseins enthüllen (SZ 12). Es ist ihm nämlich „die Einsicht erwachsen, daß die Transzendenz (das eigentliche Wesen des Menschen. D. Vf.) nicht durch eine Flucht ins Objektive enthüllt und gefaßt werden kann, sondern einzig durch eine ständig zu erneuernde ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjektes, die dem ‚Subjektivismus‘ ebenso entgegenhandelt, wie sie dem ‚Objektivismus‘ die Gefolgschaft versagen muß“ (WG 30).

Heideggers Anhänger fragen, warum man sein Denken auf „Existentialphilosophie“ beschränkt wissen wolle. Nun, weil er sich bisher selbst diese Beschränkung in der Leistung auferlegt hat, „weil er“, wie Prof. Hans Meyer sagt, „an der Analyse der menschlichen Existenz hängenblieb“ (a. a. O. 445). An dieser Tatsache ändert nichts die andere Tatsache, daß er mehrfach seine ontologischen Absichten und Ziele und Fragestellungen dabei betonte⁷. „In Wahrheit landet Heidegger eben doch bei einer Ontologie des Ich, des Subjektes und bezeichnet sie auch als solche“ (Meyer 431). Mehrfach gibt er nämlich selbst zu, bisher nur die Analytik des menschlichen Daseins geboten zu haben⁸. Ja „er lief Gefahr, die Frage nach dem Sein des Seienden aus dem Blickfeld zu verlieren und mußte sie erst auf dem Umweg über das Nichts in Sicht bekommen“ (Meyer S. 445). Im Nachwort zu den späteren Auflagen von „Was ist Metaphysik?“ und im „Humanismusbrief“ findet Heidegger wieder zum Seinsproblem zurück. Allerdings nur durch eine Art Taschenspielererei, indem er im Metaphysiknachwort das „Nichts“ zum „Schleier des Seins“ umdeutet und im „Humanismusbrief“ beim „In-der-Welt-sein“ statt „Welt“ nun „Lichtung des Seins“ einsetzt (PW 70). Der Hauptgegenstand bleibt auch da der Mensch.

Das eigentliche ontologische Problem ist nach wie vor Aufgabe für „das künftige Denken“ (PW 76). „Der Streit bezüglich der Interpretation des Seins kann nicht geschlichtet werden, weil er noch nicht einmal entfacht ist. Und am Ende läßt er sich nicht ‚vom Zaun brechen‘, sondern das Entfachen des Streites bedarf schon einer Zurechtstellung. Hierzu allein ist die vorliegende Untersuchung unterwegs.“ Diesem Passus am Schluß von „Sein und Zeit“ (437) kann und muß Heidegger im „Humanismusbrief“ hinzufügen: „Diese Sätze gelten auch heute noch nach zwei Jahrzehnten“ (PW 93). „Der Satz des Parmenides: ‚Es ist nämlich Sein‘ ist heute noch ungedacht“ (PW 81).

Ob der Weg von der Existenz zum allgemeinen Sein überhaupt gangbar ist, „ob er der einzige oder überhaupt der rechte ist, das kann erst nach dem Gang entschieden werden“ (SZ 437)⁹. Die meisten Kritiker verneinen es, was Heidegger wohl weiß. „Man meint allenthalben, der Versuch in ‚Sein und Zeit‘ sei in eine Sackgasse geraten. Lassen wir diese Meinung auf sich

⁶ Vgl. ersten Artikel S. 104 ff.

⁷ So in der Einleitung von SZ, dort wieder S. 230 f. u. 436; in dem früher (erster Art. S. 99 Anm. 4) erwähnten Brief; WG 30.

⁸ SZ 436 f., WG 30.

⁹ Jean Wahl sieht in dieser Frage, ob auf der Existenz, Heideggers einzigem Zugang zum Sein, eine Ontologie aufgebaut werden könne, „das Heidegger-Problem“ (a. a. O. 45).

beruhen. Über ‚Sein und Zeit‘ ist das Denken, das in der so betitelten Abhandlung einige Schritte versucht, auch heute nicht hinausgekommen. Vielleicht ist es aber inzwischen um einiges eher in seine Sache hineingekommen“ (PW 91). Ob nicht deshalb auch Johannes B. Lotz SJ verfrüht und zu optimistisch urteilt, wenn er schreibt, erst in Heideggers Fundamentalelontologie finde die Existenzphilosophie „zu ihrem eigentlichen Wesen“, „dieses aber verlangt, daß die Philosophie der Existenz sich ein- und unterordnet der Philosophie des Seins, wie es bei Heidegger der Fall ist; diese ihre Selbstüberwindung ist ihre höchste Erfüllung und Läuterung. Nur wenn der Mensch dem Sein gehört, kann er sich vollenden; wenn aber das Sein dem Menschen gehört, wird er letztlich das Sein und damit sich selbst auflösen“ (a. a. O. S. 344) Diese letzte Gefahr sieht Lotz bei den anderen Existentialisten, nicht bei Heidegger. Es muß sich wohl erst noch zeigen, ob Heidegger endgültig die Existenz dem Sein oder nicht etwa das Sein der Existenz unterordnet. Vielleicht läßt uns das folgende darin klarer sehen. Jedenfalls ist damit, daß man dem Kinde einen andern Namen gibt und eine tatsächliche „Existenzphilosophie“ als „Fundamentalelontologie“ tauft, an der Sache noch nichts geändert, es bleibt Existenzphilosophie. Man mag den Weg zur Höhe, weil man an ihm einen Tempel zu bauen beabsichtigt, schon Tempelweg nennen, er ist doch nur ein Weg und kein Tempel. Übrigens rückt Heidegger jetzt von dem Titel ab (EWM 19).

Diese Philosophie der Existenz und der Subjektivität zollt allerdings im Unterschied zu der von Kierkegaard und Jaspers der Objektivität einen größeren Tribut, wenn Heidegger durch Zusammenfassung der Grundstrukturen der Existenz zu einem Ganzen eine Art „System des Daseins“, eben seine Existentialontologie konstruierte, die Daseinscharaktere begrifflich formulierte und als Wissen für direkte Mitteilung fixierte, durch solche Generalisierung der Seinscharaktere der Existenz auf einem Umwege und gegen seine eigentliche Absicht doch wieder die „Wesenheit“ (der Existenz) einführte, und das alles so sehr, daß Franz Josef Brecht es für nötig hält, von ihm den Vorwurf der „Intellektualakrobatik“ abzuwehren (a. a. O. 165).

Philosophie ohne Denken

Die phänomenologische Methode der Wesensschau, für die sich Heidegger prinzipiell entscheidet (SZ 27 f.), ist zwar subjektiver als Erfahrung und Denken sowie schon in Gefahr, zum Subjektivismus auszuarten, trägt jedoch als Anschauung noch intentionalen und objektivierenden Charakter. Bei ihr bleibt Heidegger denn auch nicht stehen. Die Enthüllung des Seins nimmt er weniger mit dem Logos als der sehenlassenden Rede noch mit dem sinnlichen und geistigen Vernehmen vor, sondern er ist überzeugt, das Sein zeige sich ursprünglicher in der präcognitiven Sphäre der „Befindlichkeit“ und des „Verstehens“. Die phänomenologische Beschreibung und Deutung setzt voraus, daß das Seiende vorher schon irgendwie durch die Befindlichkeit erschlossen ist (SZ 139 f.).

Die „Befindlichkeit“ (SZ 134 ff.) ist kein gegenständliches und anschauliches Erkennen mehr, sondern etwas Strebens- und Willensmäßiges: die Stimmung, das Gestimmtein durch das Seiende. Wir befinden uns nämlich daseiend trieb- und stimmungsmäßig unter Seiendem, werden von diesem betroffen und erlangen so die erste unmittelbare Seinserfahrung, etwa in Mißmut, Gleichmut, Freude, Langweile, Furcht und Angst. „Das ontische Offenbaren selbst aber geschieht in stimmungsmäßigem und triebhaftem Sichbefinden inmitten von Seiendem“ (WG 6). So erfahren wir z. B. in der Langweile und in der Angst von

unserm Dasein, „daß es ist und zu sein hat“ (SZ 134), d. h. die Faktizität und Geworfenheit unseres Daseins (SZ 135).

Das Offenbaren von Seiendem durch Befindlichkeit wäre aber nicht möglich, wenn ihr Offenbaren nicht „schon immer zuvor erleuchtet und geführt wäre durch ein Verständnis des Seins des Seienden“ (WG 6). Dieses mehr aktive „Verstehen“ (SZ 142 ff.) ist eine Urhandlung menschlicher Existenz (WG 29) im Sinne von „etwas können“, „einer Sache vorstehen können“. Es erschließt uns vor allem unser Dasein als „In-der-Welt-sein“. Auch „das allem Verhalten zu Seiendem vorgängige Verstehen des Seins ist weder ein Erfassen des Seins als solchen, noch gar ein Begreifen des so Erfaßten“ (WG 7; vgl. SZ 136). Es entwickelt sich zur Auslegung, die sich das Verstandene zueignet (SZ 148 ff.), und zur Aussage in Aufzeigung (Begriff), Prädikation (Urteil) und Mitteilung (SZ 154 ff.). Artikulation oder Gliederung des Verstehens ergibt das gleich ursprüngliche dritte Existenzial der Rede, die als Sprache hinausgesprochen „weltliche Seinsart“ annimmt. Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituieren als drei Existenziale die „Erschlossenheit“ des Daseins, die wesentlich zum Dasein gehört, sie sind also Weisen des Existierens selbst!¹⁰

Das rationale Erkennen, das Erkennen oder „Denken“ im hergebrachten Sinne, hat keine eigene Ursprünglichkeit, ist nur eine sekundäre Ableitung, ein defizienter oder fundierter Modus des Besorgens. Nur in Pausen des Handelns weilt man rein beschauend, in „starrem Begaffen“, bei den Dingen, wobei das Dasein aber nur das Aussehen der Dinge schaut (SZ 61). „Der von Scheler betonte Vorrang der emotionalen Schicht auf dem Grunde menschlichen Daseins hat auf Heidegger abgefärbt“ (Meyer 434).

„Denken“, das kein Denken ist

Neuerdings spricht Heidegger ähnlich Kierkegaard wohl von „wesentlichem Denken“, das das Seiende übersteige und sich dem Sein selbst nähere (WMN. 29). Heidegger nennt es das „ursprüngliche Denken“ (PW 56 f.), weil es das anfängliche Wesen des Logos treffe, das schon bei Plato und Aristoteles verschüttet und verloren wurde (PW 98). „Dieses Denken ist, insofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem. Zum Sein gehörig, weil vom Sein in die Wahrnis seiner Wahrheit geworfen und für sie in Anspruch genommen, denkt es das Sein“ (PW 111). „Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen“ (PW 53). Im Denken kommt das Sein zur Sprache, so daß „die Sprache das Haus des Seins ist“ (PW 53, 60). Das „Denken bringt in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Daseins zur Sprache“ (PW 116). Seit Platon und Aristoteles habe man das Denken dagegen technisch interpretiert als „das Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens“ (PW 54). Damit ist „das Sein als das Element des Denkens in der Auslegung des Denkens preisgegeben“ (PW 55). Die Strenge des Denkens bestehe aber nicht nur in der technisch-theoretischen Exaktheit der Begriffe (bei den Wissenschaften), sondern darin, daß das Sagen rein im Element des Seins bleibe (PW 56). Logik, Ethik, Physik und andere Wissenschaften kamen erst auf, als das ursprüngliche Denken zu Ende ging. Um ihre Existenz zu rechtfertigen, gebe sich die Philosophie heute als Wissenschaft aus, womit sie aber das Wesen des Denkens preisgebe (PW 55). Es wurde seit Platon „die Philosophie allgemach zu einer Technik des Erklärens aus obersten Ursachen. Man denkt nicht mehr, sondern man beschäftigt sich mit ‚Philosophie‘“ (PW 58).

¹⁰ SZ 180, 394. Über „Erschlossenheit“ auch SZ 297, 212 ff. Von Rede und Sprache handelt SZ 160 ff., von der Sprache PW 58 f., 78 f., 92, 116.

„Die ‚Logik‘ ist die seit der Sophistik und Plato beginnende Sanktion dieser Auslegung“ (PW 55). Hatte Heidegger schon früher für die Erforschung des Seins und des Nichts die Logik für nicht zuständig erklärt, so rückt er nun überhaupt von ihr ab (PW 95), sie übersehe das Denken, das die Wahrheit des Seins denke, sie verstehe das Denken als das Vorstellen vom Seienden in seinem Sein, das sich das Vorstellen im Generellen des Begriffes zustelle, besinne sich aber nicht auf das Sein und auf das Denken, das die Wahrheit des Seins denkt (PW 98). Auch die „Ontologie“ und „Metaphysik“ verfallen nunmehr der Kritik Heideggers, „weil sie die Wahrheit des Seins nicht denkt und so verkennt, daß es ein Denken gibt, das strenger ist als das begriffliche“ (PW 65). Sein neues Denken soll die „ungemäße Absicht auf ‚Wissenschaft‘ und ‚Forschung‘ fallen lassen“ und doch „die wesentliche Hilfe des phänomenologischen Sehens festhalten“ (PW 110). „Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt“ (PW 119). Das Bemühen, das Denken wieder in sein Element zu bringen, könne man nicht „Irrationalismus“ nennen (PW 55), sein Denken verlasse vielmehr die „Subjektivität“ (PW 72).

Heidegger fühlt selbst die Schwäche dieses seines neuen Denkens, wenn er davon sagt: „Der Verdacht steigt auf, dieses Denken des Seins ver falle der Willkür; denn es kann sich nicht an das Seiende halten. Woher nimmt das Denken sein Maß?“ (PW 117). Aber er glaubt sich für die Wahrheit desselben auf das Dichten berufen zu können, das nach Aristoteles „wahrer sei als das Erkunden von Seiendem“ (PW 117). Wohl sei es ein „Abenteuer“ und „das Gefährlichste“ für den Menschen. Nicht die Regeln der Logik, sondern die Schicklichkeit des Sagens vom Sein sei sein erstes Gesetz; das verlange: Strenge der Besinnung, Sorgfalt des Sagens, Sparsamkeit des Wortes (PW 118 f.). „Niema ls ist das exakte Denken das strengste Denken, wenn anders die Strenge ihr Wesen aus der Art der Anstrengung empfängt, mit der jeweils das Wissen den Bezug zum Wesenhaften des Seienden innehält“ (WMN 43).

Die Beschreibung des „wesentlichen“ Denkens und seiner Position zwischen Sein und Sprache verrät, daß es sich nicht um eigentliches Denken im Sinne wissenschaftlicher Philosophie handelt, auch nicht einmal um das natürliche vorwissenschaftliche Erkennen des Intellektes und der Vernunft, sondern um dasselbe irrationale Seinsverständnis, das wir oben kennenlernen. „Irrationalist“ und Vertreter der „Subjektivität“ bleibt Heidegger zwar nicht in seinem Sinne, daß „die Willkür der Triebe und Gefühle zur Herrschaft gebracht werde“ (PW 95 f.), wohl aber, sofern er Erkenntnistheorie, Logik, Philosophie der Wissenschaft, den Aufbau der Philosophie auf den Einzelwissenschaften, ja überhaupt Wissenschaftlichkeit der Philosophie ablehnt, in den Sinn des Daseins weniger mit den gewohnten objektiven logischen Denkmitteln der Abstraktion, Definition, Division und Schlußfolgerung oder auch nur mit bewußter Intuition eindringen will, als vielmehr mit den präcognitiven und gefühlsmäßigen Mitteln der Befindlichkeit und des Verstehens. Wohin dieses ursprüngliche Denken führt, das sich mit dem ursprünglichen Sagen gleichsetzt und in diesem das Sein zu besitzen vorgibt, werden wir bei der Deutung der Angst sehen. Den Gefahren dieses Irrationalismus bei Heidegger kann sich auch P. Lotz SJ nicht verschließen: „Da aber das Irrationale alles nur in seiner Existenzbezüglichkeit erschließt, liegt darin die Gefahr, daß das Objektive in bloße Existenziale des Menschen aufgelöst wird, mithin nur in soweit ‚ist‘, als er es als Seiten seines Daseins entwirft“¹¹. Die Hoffnung von Lotz, daß Heidegger über die Existenziale einen Weg zum Sein beschreite,

¹¹ Philosophisches Wörterbuch von Brugger SJ 1947, S. 96.

bestätigt sich aus dem folgenden kaum, weil auch das Sein in die Subjektivität einbezogen und in ihr aufgelöst erscheint.

Zwischen Idealismus und Realismus

Heidegger unterscheidet von Anfang an zwei Bereiche des Seins: *Zuhandensein* (Umwelt der materiellen Dinge) und *Dasein* (Mitwelt der anderen Existenzen). Beide kommen nur zusammen für ihn vor. Weil die „Welt“ schon vorgängig zur eigentlichen Erkenntnis durch die wesenhafte Hinordnung des Menschen auf die Welt und durch das daraus resultierende Sein bei der Welt, kurz durch die „Weltlichkeit“ des Daseins erschlossen ist, gibt es für diese Erkenntnis kein eigentliches Realitätsproblem (SZ 200 ff.). Wenn wir Heidegger nach der Immanenz bzw. Transzendenz des erkannten oder erkennenden Seienden fragen, so erfahren wir, daß die Erkenntnis nicht vom Objekt her, sondern vom Subjekt aus zu begründen sei. Die Außenwelt wird in die Subjektivität des Daseins einbezogen. Das nicht-daseinsmäßige Seiende wird nur durch die Beziehung zum Subjekt, durch Vorhandenheit und Zuhandenheit, charakterisiert, die andern Existenzen nur durch Mitsein. Alle fremden Seienden sind nur als Handlungsziele, als Ziele des Besorgens und Fürsorgens gesehen. Als „Zeug“ haben die Außenweltdinge kein eigenes Sein für sich, sondern sind nur „etwas, um zu“ (SZ 68 ff.), sind nur wirklich, soweit sie auf Dasein bezogen sind und in ihrer tatsächlichen Verbindung mit dem Ziel der Verweisung, das letztlich der Mensch ist. Die Welt ist je meine und nur als das „Worin“ meines Daseins. So ist die Welt, wenn nicht etwas rein Subjektives, wenigstens etwas zwischen Objektivem und Subjektivem, etwas Relatives. „Der Bezug des Seins zum Menschenwesen gehört gar zum Sein selbst“ (EWM 13). Alles Sein ist abhängig vom menschlichen Dasein. „Seiendes ist unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird“, wohl weil es schon durch das vorausgehende irrationale Seinsverständnis konstituiert wurde. „Sein aber ‚ist‘ nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden“ (SZ 183). „Sein (nicht Seiendes) gibt es nur in der Transzendenz als dem weltentwerfend befindlichen Gründen“ (WG 38). „Nur solange Dasein ist, d. h. die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es‘ Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann ‚ist‘ auch nicht ‚Unabhängigkeit‘ und ‚ist‘ auch nicht ‚An-sich‘“ (SZ 212).

Die Dinge sind also nur wirklich als Reflex des Daseins, nur soweit sie mir erscheinen. Ein Sein an sich, das vielleicht der Erkenntnis unzugänglich wäre, gibt es nicht. „Das Sein des Seienden kann am wenigsten je so etwas sein, ‚dahinter‘ noch etwas steht, ‚was nicht erscheint‘“ (SZ 36). Wenn diese Deutung Heideggers Recht hat, dann gerät er nicht bloß auf die Seite der Subjektivität, sondern schon des Subjektivismus und Idealismus. Wie für Husserl die Gegenstände nur reine Sinnstrukturen waren, die sich im transzendentalen Bewußtsein konstituieren, so ähnlich muß man wohl auch Heidegger idealistisch verstehen. Wenn er die Wucht obiger Äußerungen heute freilich abschwächt, indem er nunmehr betont, das Sein sei kein Erzeugnis des Denkens und kein Produkt des Menschen, so ist das gerade ein Beweis für sein Schwanken zwischen Subjektivität und Objektivität¹². „Weil das

¹² „Das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens“ (EWM 17 u. WMN 43). „Der Satz (SZ 212) sagt nicht, das Sein sei ein Produkt des Menschen“ (PW 83), wobei aber wieder einschränkend zu ergänzen ist: „des Menschen im überlieferten Sinne von existentia und neuzeitlich gedacht als die Wirklichkeit des ego cogito.“ Das würde also nicht ausschließen, daß der Mensch als Ek-sistenz ge-

Denken dahin erst gelangen soll, das Sein in seiner Wahrheit zu sagen, . . . muß für die Sorgfalt des Denkens offenbleiben, ob und wie das Sein ist“ (PW 80).

Subjektive oder objektive Wahrheit?

„Was immer sich mit dem geschichtlichen Menschen begibt, ergibt sich jeweils aus einer zuvor gefallenen und nie beim Menschen selbst stehenden Entscheidung über das Wesen der Wahrheit“ (PW 50), m. a. W. für die Geschichte der Menschheit ist entscheidend, worin sie je das Wesen der Wahrheit sieht und was sie deshalb als das Wahre sucht oder als das Unwahre verwirft. Deshalb dürfte auch Heideggers neueste Lehre über die Wahrheit für uns aufschlußreich sein¹³.

Von alters her wurden Sein und Wahrheit zusammengebracht, wenn nicht gar identifiziert (SZ 183). Wahrheit bedeutete ursprünglich: die „Unverborgenheit des Seins aus eigener Wesensfülle“ (PW 41), oder noch früher, entsprechend dem privativen Sinn des griechischen *a-letheia*: „das einer Verborgenheit Abgerungene“ (PW 32), wobei „Verborgenheit“ die Verschließung, Verhüllung, Verdeckung etc. heißen kann. Platon erst hat die Wahrheit „unter das Joch der Idee“, vor allem der „Idee des Guten“, gebracht, wenn er erklärte: „Sie selbst ist Herrin, indem sie Unverborgenheit (dem Sichzeigenden) gewährt und zugleich Vernehmen (des Unverborgenen)“ (PW 41). Damit verlagerte sich das Wesen der Wahrheit vom Sein auf die Idee. Weil die Idee das „Übersinnliche“ war, wurde die Philosophie als das Denken der Wahrheit seit Platon zur „Metaphysik“. Und weil die höchste Idee von Platon und Aristoteles das „Göttliche“ genannt wurde, wurde durch sie zugleich die Metaphysik zur Theologie. „Seit der Auslegung des Seins als *idea* ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik ist theologisch. Theologie bedeutet hier die Auslegung der ‚Ursache‘ des Seienden als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache, die das Sein in sich enthält und aus sich entläßt, weil sie das Seiendste des Seienden ist“ (PW 48). Zugleich änderte sich auch der Ort der Wahrheit. Vorher „Grundzug des Seienden selbst“, wird sie nun „zur Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zum Seienden“ (PW 42). Die Ideen werden zum Maßstab des menschlichen Blickens und Vernehmens der Wahrheit. Die Wahrheit wird entstellt zur Übereinstimmung des Erkennens mit der Sache selbst, sie wird zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens, wodurch eine Zweideutigkeit der Wahrheit entstand (PW 42). Ja, Unverborgenheit des Seins als Wahrheit verfiel der Vergessenheit. „‚Wahrheit‘ bedeutet für das abendländische Denken seit langer Zeit die Übereinstimmung des denkenden Vorstellens mit der Sache: *adaequatio intellectus et rei*“ (PW 26).

Die so entstellte Lehre von der Wahrheit ist nichts Vergangenes, sondern „geschichtliche Gegenwart“, „ist gegenwärtig als die längst gefestigte und daher noch unverrückte, alles durchherrschende Grundwirklichkeit der in ihrer neuesten Neuzeit anrollenden Weltgeschichte des Erdballs“ (PW 50). „Das eigentlich Geschehende“, „jetzt und künftig noch in der Geschichte des abendländisch geprägten Menschentums“, ist: „Der Mensch denkt im Sinne des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des Vorstellens alles Seiende nach ‚Ideen‘ und schätzt alles Wirkliche nach ‚Werten‘. Nicht welche Ideen und

dacht durch sein Verstehen das Sein setzte. Die Berufung von PW 83 auf den Satz „Sein ist das transcendens schlechthin“ (SZ 38) geht deshalb fehl, weil dort offenbar vom allgemeinen Seinsbegriff im Sinne der alten Metaphysik die Rede war. Die Gleichsetzung einerseits von Sein und Zeit (EWM 16) sowie andererseits von Zeit und Dasein läßt sich nach beiden Seiten auswerten.

¹³ Vgl. aus den früheren Schriften SZ 212–230, 295 ff.; WG 5 ff.

welche Werte gesetzt sind, ist das allein und erstlich Entscheidende, sondern daß überhaupt nach ‚Ideen‘ das Wirkliche ausgelegt, daß überhaupt nach ‚Werten‘ die ‚Welt‘ gewogen wird“ (PW 51).

„Inzwischen ist an das anfängliche Wesen der Wahrheit erinnert worden“ (PW 51), nämlich durch Heideggers frühere Schriften. Er will wieder an das vorsokratische Denken anknüpfen und Wahrheit im ursprünglichen ontischen Sinne als „Offenbarkeit von Seiendem“ verstanden haben und unterschieden von der Wahrheit der Prädikation oder des Urteils, d. h. von deren „Richtigkeit“. Den verschiedenen Bereichen des Seienden entsprechen eine verschiedene Offenbarkeit und verschiedene Weisen des auslegenden Bestimmens. Die Wahrheit des Vorhandenen (der materiellen Dinge) ist ihre „Entdecktheit“, die Wahrheit des Daseins seine „Erschlossenheit“. Die Enthülltheit des Seienden durch das ursprüngliche Seinsverständnis dagegen wird ontologische Wahrheit genannt (WG 6).

Heidegger ignoriert dabei, daß schon die Scholastik und die Neuscholastik genau unterschieden zwischen „ontologischer“ Seinswahrheit und „logischer“ Erkenntniswahrheit und bei letzterer nochmals zwischen der materiellen Wahrheit oder Gültigkeit (als Übereinstimmung mit dem Gegenstand, von H. Richtigkeit genannt) und der formellen Wahrheit oder Richtigkeit (als Übereinstimmung mit den Denkgesetzen). Da Heideggers „ursprüngliches“ Denken nicht nach „logischen“ Regeln denken, sondern nur auf das Sein hören will, kann er die logische formelle Wahrheit mißachten. Weil zudem sein „Denken“ (Befindlichkeit und Verstehen) aller Prädikation vorausliegt, als Seinsart des Daseins wesenhaft seinsbezogen und deshalb um die Gültigkeit nicht besorgt ist, bleibt für ihn als Wahrheit nur die „Unverborgenheit“ des Seienden übrig ohne jeden Bezug auf „Vernunft“, „Geist“, „Denken“ und „Logos“ (PW 51). Was als „Positives“ diesem „privativen“ Wesen der Wahrheit zugrundeliegt, „das anfängliche Wesen der Wahrheit ruht noch in seinem verborgenen Anfang“ (PW 52).

Weil Sein und Wahrheit und Dasein zusammengehören, gerät die Wahrheit bei Heidegger unversehens mit dem Sein in die Abhängigkeit vom Subjekt des menschlichen Daseins. Wem anders als dem Dasein sollte auch das Sein „unverborgen“ sein, da ja Heidegger aus dem Wesen der Seinswahrheit auch den platonischen Bezug auf die vorgängigen Ideen und speziell auf Gott ausgemerzt haben will (PW 51), in denen die christliche Philosophie die Seinswahrheit unabhängig vom Dasein des Menschen fundiert? „Entdecktheit“ und „Erschlossenheit“ werden durch Befindlichkeit und Verstehen konstituiert. So verfällt die Wahrheit doch der „Subjektivität“, wenn auch nicht in dem Sinne, daß sie „in das Belieben des Subjektes gestellt“ ist (SZ 227). „Sein — nicht Seiendes — ‚gibt es‘ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist, Sein und Wahrheit sind gleich ursprünglich“ (SZ 230). Und wieder: „Wahrheit ‚gibt es‘ nur, sofern und solange Dasein ist“ (SZ 226). „Das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit wesentlich“ (PW 94). „Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhafter daseinsmäßiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins“ (SZ 227). „Wahrheit im ursprünglichen Sinne verstanden gehört zur Grundverfassung des Daseins. Der Titel bedeutet ein Existenzial“ (SZ 226).

Daß es bei diesem Subjektivismus und Relativismus für Heidegger wie für Jaspers „ewige Wahrheiten“ nicht gibt, ist klar. Sie „gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik“ (SZ 230). Solche behaupten, wäre „eine phantastische Behauptung“ (SZ 227) und völlig unerwiesen, sonst müßte erwiesen sein, daß ewig Dasein war und sein wird. Mit der

Verwurzelung in Gott geht eben der absolute Charakter der Wahrheit verloren. So wird auch verständlich, daß Heidegger von der Widerlegung des Skeptizismus nichts hält (SZ 258 f.). Die beherrschende Stellung des Menschen im Reiche des Seins und der Wahrheit zieht ihre schwerwiegenden Folgen auch für dessen Existenz selbst. Jean Wahl sagt mit Recht, daß gerade die Mischung subjektiver Elemente Kierkegaards mit objektiven und ontologischen Tendenzen der Philosophie Heideggers ihre besondere Tönung gibt (47 f.). So tritt bei Heidegger die Selbstheit des Subjektes ungehörlich in den Mittelpunkt, Gott dagegen sowie die Ordnung der Werte und des außermenschlichen realen Seienden werden höchstens soweit gewürdigt, wie sie als Seinsmöglichkeiten der Existenz in diese hineinreichen.

Verweltlichung der Existenz

Zur Generalisierung der Existenz (gegen Kierkegaard und Jaspers) und zu ihrer Subjektivierung kommt bei Heidegger als das Entscheidende die völlige Säkularisierung derselben. Er streift jede echte Transzendenz und alles Religiöse von der Existenz ab.

Auslegung des menschlichen Daseins

Die „humanistischen Auslegungen“ (PW 74) des Menschen durch animal rationale, Person oder Leib-Geist-Wesen werden zwar von Heidegger „nicht für falsch erklärt und verworfen“, aber sie genügen ihm nicht, „sie erfahren noch nicht die eigentliche Würde des Menschen“ (PW 75). „Animal rationale“ sieht den Menschen zu sehr in seiner Animalitas oder als „Lebewesen“¹⁴, nicht aber in der Humanitas, „in ihr wird das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht in seiner Herkunft gedacht“ (PW 66 ff.). Die Definition durch Person gar „verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Existenz“ (PW 71), weil sie es zum „Gegenstand“ macht. Auch wenn man dem Leibe noch Seele und Geist aufstockt, bleibt das wahre Wesen des Menschen doch übergangen (PW 68).

Das Wesentlichste über das Menschsein faßt Heidegger einmal kurz zusammen: „Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert. Dasein ist ferner Seiendes, das ich je selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit . . . Diese Seinsbestimmungen müssen nun aber a priori auf dem Grunde der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das In-der-Welt-sein nennen“ (SZ 53). Von den Seinsformen aller außermenschlichen Seienden unterscheidet sich demnach menschliches Dasein durch drei wesentliche Bestimmungen: die Jemeinigkeit, die Existenzialität und das In-der-Welt-sein.

1) Die Jemeinigkeit: Das Dasein ist je meines, nur mir überantwortet, oder besser noch, ich ihm überantwortet, ohne mein Zutun finde ich mich vor und ohne Grund, vom Dasein belastet („Faktizität“ und „Geworfenheit“ des Daseins). Ergreife ich diese Jemeinigkeit, mache mir mein Dasein (mein Selbst) innerlich zu eigen, so habe ich die Daseinsweise der Eigentlichkeit, sonst aber die der Uneigentlichkeit, d. h. der Verfallenheit an die Welt, an das Man-Selbst und die Alltäglichkeit.

2) Die Existenzialität: Menschliches Dasein verhält sich zu sich selbst, es geht ihm um es selbst, es ist je seine Möglichkeit, entwirft sich in die

¹⁴ „Animal“ bedeutet übrigens bei der Scholastik in der Definition „animal rationale“ nicht „Lebewesen“ (vivens), sondern „Sinneswesen“.

Zukunft und ist sich so stets vorweg. Im („geworfenen“) „Entwurf“ und im entwerfenden „Verstehen“ offenbart sich das Dasein als Seinkönnen, als seine Möglichkeit und damit als Freiheit. Diese Freiheit ist allerdings nicht unsere, nicht Freiheit von innerer Nötigung, sondern „Freisein für eigentliche existenzielle Möglichkeiten“ (SZ 193).

3) Das „In-der-Welt-sein“: Dies ist die eigentliche „Grundverfassung“ (SZ 52 ff.), der „Wesensverhalt“ (WG 13), das Existenzial des Daseins. In-der-Welt-sein bedeutet dabei nicht: faktisch vorkommen oder unter anderen Vorhandenen vorhanden sein (WG 13) — das Dasein ist ja als solches gerade kein bloß „Vorhandenes“ — sondern meint die Bezogenheit des Daseins auf Welt, Sein bei Welt, Vertrautheit mit Welt, kurz „Weltlichkeit“ des Daseins¹⁵. Um das Hinausstehen des Daseins in die Welt, das Außersichsein des Daseins, auszudrücken, wählte Heidegger für das Sein des Daseins den Ausdruck „Existenz“ (Ex-sistere = außer sich sein), ek-statisches Hinausstehen; deshalb meist (mit dem griechischen ek) Ek-sistenz geschrieben¹⁶. Daß man freilich das innere Wesen des Menschen nicht gut durch Bezug auf etwas Äußeres (Welt) bestimmen kann, scheint Heidegger nunmehr selbst zu fühlen, deshalb findet er jetzt „am schönsten“ statt „Hinausstehen“ „Inständigkeit“¹⁷. Dann sollte er aber eher auch das lateinische Existenz zugunsten von „Insistenz“ fallen lassen.

Die Bezogenheit auf die Welt ist solche auf Umwelt im Besorgen (geleitet durch Umsicht) und auf Mitwelt in Fürsorge (geleitet durch Rücksicht und Nachsicht). So ist „das In-der-Welt-sein wesenhaft Sorge“ (SZ 193). Die Sorge umfaßt aber das Strukturganze des Daseins: „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt)“ (SZ 192) und ist „die ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins“ (SZ 230). Die dreifache Gliederung des In-der-Welt-seins als Befindlichkeit, Verstehen und Rede kennen wir schon.

Existenz ohne echte Transzendenz

Mit dem In-der-Welt-sein haben wir zugleich die Transzendenz des Menschen, die für Heidegger an die Stelle der religiösen Transzendenz tritt. Auch er spricht immer noch von „Transzendenz“ der Existenz. Ja diese ist

¹⁵ Daß dabei „Welt“ nicht gleichbedeutend ist mit der Allheit „des gerade vorhandenen Seienden“ (WG 13) oder der Naturdinge oder mit der Gemeinschaft der Menschen (WG 25) oder überhaupt mit einem Seienden bzw. einem Bereich von Seiendem (WG 26, PW 100), hörten wir oben bereits. Vielmehr ist Welt das, „Worin“ Dasein ist oder „Woraufhin“ es transzendiert (WG 12) oder „das, worumwillen Dasein existiert“ (WG 26).

¹⁶ Wir deuten existere eher von sistere extra = bestehen außer der Ursache und der bloßen Möglichkeit, also in der wirklichen oder physischen Ordnung bestehen. Was so besteht, ist gewirkt und kann selbst wirken. Deshalb bezeichnet „Existenz“ dasselbe wie das deutsche „Wirklichkeit“. Deshalb kann Existenz oder Dasein in dieser Bedeutung von allem Wirklichen ausgesagt werden im Unterschied zu seiner Essenz oder seinem Sosein. Antwortet die Existenz also auf die Frage, ob etwas ist, so die Essenz auf die Frage, was oder wie beschaffen es ist. Vgl. oben Anm. 5.

¹⁷ EWM 14. „Inständigkeit“ drückt aber schlecht die Bezogenheit des Daseins auf Welt oder Sein aus. Statt des griechisch-lateinischen Wortbastards „Ek-sistenz“ hätte Heidegger in dem Wortkreis von „Wurf“, „Geworfenheit“, „Entwurf“ bleiben und „Auswurf“ einsetzen können. All diese Ausdrücke „erfahren“ jedenfalls weniger „die eigentliche Würde des Menschen“ als die obigen „humanistischen“ Definitionen. Auf die Unangemessenheit der nur für das Tier gebräuchlichen Ausdrücke „geworfen“ und „Wurf“ beim Menschen, dem es eigen ist, „geboren“ zu werden, wies Walter Rest hin: „Sein zum Leben und Sein zum Tode“ (Die Kirche in der Welt, III, 367-370). 1947/48.

sogar „die Grundverfassung des Daseins“, die Grundstruktur des Subjektes. „Subjektsein (Dasein) heißt in und als Transzendenz seiendes Sein“, „die Transzendenz konstituiert die Selbstheit“ (WG 11), „mit dem Faktum des Daseins ist der Überstieg da“ (WG 12).

Transzendenz ist „Überstieg“ von einem transzendierenden Subjekt hin zu einem transzendenten Objekt. Woraufhin transzendiert denn der Mensch bei Heidegger? Es gibt verschiedene Arten von Transzendenz: die intentionalen Akte des Erkennens und Wollens weisen auf einen unabhängigen Gegenstand hin (Akttranszendenz); das Bewußtsein richtet sich auf Außersubjektives (Subjekts- oder Bewußtseinstranszendenz); über die Erfahrung hinaus erschließen wir das Unerfahrbare (Erfahrungstranszendenz); die Welt übersteigend suchen wir das Überweltliche, Gott (Welttranszendenz). Nur die letztere ist auch für Heidegger schlechthin Transzendenz (PW 100). Für Kierkegaard hieß Eigentlichkeit der Existenz noch das Existieren in der Sphäre des Religiösen, im Glauben und im Bewußtsein einer ewigen Bestimmung vor Gott stehen, ständig hin zu Gott transzendieren; Verfallen und Absturz aber bedeuteten bei ihm das Absinken zu einem Dasein nur in der ästhetischen und ethischen Sphäre. Bei Jaspers besagte das eigentliche Existieren die Selbstwerdung in Kommunikation und in Hingabe an die verborgene göttliche Transzendenz, das Verfallen aber bloßes Dasein ohne solche Existenz.

Bei Heidegger fällt jede solche Verweisung des Menschen auf ein Überweltliches fort; auch sein Dasein der Eigentlichkeit entbehrt jeder religiösen Weihe. Nicht bloß den eigentlich „theologischen Leitfaden für die Bestimmung des Seins und Wesens des Menschen“ als „Kind Gottes“ lehnt er ab (SZ 48, PW 61), sondern auch „die im Verlauf der Neuzeit enttheologisierte christliche Definition“ durch Welttranszendenz: „Die Idee der ‚Transzendenz‘, daß der Mensch etwas sei, das über sich hinauslangt, hat ihre Wurzeln in der christlichen Dogmatik, von der man nicht wird sagen wollen, daß sie das Sein des Menschen je ontologisch zum Problem gemacht hätte“ (SZ 49). Das Dasein transzendiert bei Heidegger nur noch hin auf die Welt. „Wir nennen das, woraufhin das Dasein als solches transzendiert, die Welt und bestimmen jetzt die Transzendenz als In-der-Welt-sein“ (WG 12). Wir haben also bei Heidegger nur noch Transzendenz des Menschen 1. hin zur Umwelt (In-sein als Sein bei Zuhandenem); 2. hin zu andern Existenzen (In-sein als Mit-sein); 3. hin zu unserer Zukunft (im Entwerfen sich vorweg-sein); alles in allem Transzendenz des Daseins endgültig nur hin zu sich selbst. „Die Welt gibt sich dem Dasein als die jeweilige Ganzheit des Umwillen seiner, d. h. aber umwillen eines Seienden, das gleichursprünglich ist: das Sein bei . . . Vorhandenem, das Mitsein mit . . . dem Dasein Anderer und Sein zu . . . ihm selbst“ (WG 31).

Als vierte Transzendenzart käme bei Heidegger höchstens noch der Überstieg des Daseins zum Sein in Frage. In seinen letzten Veröffentlichungen ist nämlich die Formel „In-der-Welt-sein“ ersetzt durch die andere: „Hinausstehen“ in die „Lichtung des Seins“ oder in die „Offenbarkeit des Seins“ oder in die „Wahrheit des Seins“. Da stoßen wir immer wieder auf die Behauptung, das Wesen des Menschen beruhe in der Existenz (PW 94, 100 u. ö.) und Existieren heiße in der Lichtung des Seins stehen. Es wird aber auch deutlich genug die „Lichtung des Seins“ mit „Welt“ gleichgesetzt und das Hinausstehen behält die Form der „Sorge“ (PW 70, 72). Zwar betont nunmehr Heidegger, die „Weltlichkeit“ des Daseins schließe ein echtes Transzendentes, ein Überweltliches, Jenseitiges, Gott nicht aus (PW 96, 100), aber ebenso unterläßt er nicht hinzuzufügen, daß für ihn die Welt das Transzendente bleibt. „Von

der Ek-sistenz her gedacht, ist ‚Welt‘ in gewisser Weise gerade das Jenseitige innerhalb der und für die Existenz“ (PW 100).

Die Transzendenz hält sich also bei Heidegger im Innerweltlichen, ist rein innerweltliche Transzendenz, Transzendenz in der Immanenz. Nichts Unendliches, Jenseitiges, Ewiges ragt mehr in unser Dasein hinein. Als Daseinsweise der Eigentlichkeit bleibt so nur das Selbstsein; als Uneigentlichkeit droht nur noch der Absturz in die Nichtigkeit der Alltäglichkeit und das Verfallen an das Man (SZ 166 ff.) oder die Vergessenheit des Seins zugunsten des Seienden (PW 77 f.). Deshalb muß Brecht zugeben, daß es „die Transzendenz als eine eigene Dimension des Seienden im thematischen Denken Heideggers nicht zu geben scheint“. „Heidegger sieht in seinem Philosophieren von dem transzendenten An-sich-sein ab“ (a. a. O. 141), ja „die Existenzialontologie Heideggers scheint mit harter Unerbittlichkeit das Menschsein . . . in den Kreis des endlichen In-der-Welt-seins einzuschließen“ (143). Als Grund fügt er bei: „Das Rätsel des Daseins soll aus ihm selbst gelöst werden“ (141).

So ist der Mensch ein Wesen der Endlichkeit, die sich in der Angewiesenheit auf Welt und in der Geworfenheit enthüllt. Ein Wesen der Zeitlichkeit, da er sich dem Tode ausgeliefert sieht. Weil das Dasein sich enthüllte als: „Sich-vorweg-sein (Zukunft) im-schon-immer-sein (Vergangenheit) in-der-Welt-als-Sein-bei-der-Welt“ (Gegenwart), so ist das Dasein wesentlich Zeitlichkeit, die Zeit ist mit dem Dasein identisch. Und zwar ist das Primäre und Konstituierende dabei die Zukunft (Entwurf, Vorlaufen zum Tode). Das Dasein „zeitigt“ sich, indem es immerfort auf sich zukommt. „Und so ist der Mensch, als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein Wesen der Ferne“ (WG 40).

Mensch ohne Gott

Daß Heideggers „ursprüngliches“ Philosophieren von der in der Habilitationsschrift geforderten „Gottinnigkeit“ nichts verspüren läßt, wird kaum jemand bezweifeln. Aber ist seine Philosophie atheistisch? Viele behaupten es. Nach Emil Brunner z. B. ist sie „atheistisch und zugleich theologisch“¹⁷. Alfred Delp SJ nannte sie „eine ‚Theologie‘ ohne ‚Theos‘“, die Gott durch das Geschöpf oder durch das Nichts ablöse¹⁸. So rechnet denn Sartre Heidegger den „atheistischen“ Existentialisten zu¹⁹. Ähnlich behauptet Jean Wahl: „Il n'y a pas de place pour Dieu, semble-t-il, dans la philosophie de Heidegger“ (a. a. O. 49).

Wohlwollende Interpreten dagegen glauben, in dem umgreifenden „Sein“ Heideggers Gott entdecken zu können, wohl ähnlich dem „Ipsum Esse“ der Scholastik. So schrieb P. Lotz SJ: „Tatsächlich zeigt sich im Schleier des Nichts (alles Innerweltlichen) das Sein, in dem sich eine überweltliche (göttliche) Wirklichkeit anzukündigen scheint“²⁰. Für diese Deutung und für „den verborgenen religiösen Charakter dieses begrifflich so strengen und großartigen Philosophierens“ führt Egon Vietta, ein bekannter Anhänger Heideggers, eine Stelle aus einer Nietzsche-Vorlesung Heideggers (1938) an, die er „Anrufung des Seins“ nennt: „Man weiß und wagt nicht das Andere, was künftig das Eine sein wird, weil es im ersten Anfang unserer Geschichte schon west, wenngleich ungegründet: Die Wahrheit des Seins — die Inständigkeit in

¹⁷ ZThK 12, 1930, S. 115.

¹⁸ Tragische Existenz. 1935. S. 103.

¹⁹ L'Existentialisme est un Humanisme. Paris 1946. S. 17.

²⁰ In Brüggers Philosophischem Wörterbuch S. 95.

ihr, aus der sich allein Welt und Erde für den Menschen, ihr Wesen erstreiten und dieser in solchem Streit die Entgegnung seines Wesens zum Gott des Seins erfährt“²¹. Am ehesten hätte die Geworfenheit und Endlichkeit des Menschen, die Heidegger so stark betont, einen Ansatzpunkt für das Übersteigen zu Gott hin als „Werfer“ abgeben können. Fragt er doch selbst am Ende des Kantbuches: „Läßt sich die Endlichkeit im Dasein auch nur als Problem entwickeln ohne eine vorausgesetzte Unendlichkeit? Was bedeutet die so gesetzte Unendlichkeit?“

Aber diese Wege macht sich Heidegger bisher nicht zu eigen. „Die Auslegung der ‚Ursache‘ des Seienden als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache“ wäre „Theologie“, die ebenso abwegig für ihn ist, wie die platonische Verlegung des Seins und der Wahrheit in die Idee (PW 48). Nicht Gott ist der „Werfer“, der den Menschen in die Welt oder in die Wahrheit des Seins „geworfen“ hat, sondern das „Sein selbst“ (PW 84). „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘, daß er, dergestalt existierend, die Wahrheit des Seins hütet“ (PW 75). Der Mensch ist ein „Wurf des Seins als des schickend Geschicklichen“²². Und auch dieses „werfende“ Sein ist nicht etwa Gott. „Doch das Sein — was ist das Sein? Es ist Es selbst . . . Das ‚Sein‘ — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste“ (PW 76). Gott als eines unter den Seienden scheint also eher dem Sein untergeordnet. „Ob es (das Sein) und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins“ (PW 75).

Trotzdem verwahrt sich Heidegger ausdrücklich gegen den Vorwurf des „Atheismus“, dessen man ihn bezichtige, weil er auf Nietzsches Wort vom „Tod Gottes“ hingewiesen habe (PW 96). Mit dem In-der-Welt-sein des Menschen sei über das Dasein oder Nichtsein Gottes und „über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Göttern“ nicht entschieden (PW 101). Dafür beruft er sich auf die frühere Äußerung: „Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein zureichender Begriff des Daseins gewonnen, mit Rücksicht auf welches nunmehr gefragt werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist“ (WG 28 Anm. 1). Erst in der Nähe zum Sein „vollzieht sich wenn überhaupt die Entscheidung, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann. Das Heilige aber, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist“ (PW 85 f.). Wichtiger als Gott ist ihm deshalb — vorerst wenigstens — das Sein: „Indem das Denken dergestalt die Wahrheit des Seins sagt, hat es sich dem anvertraut, was wesentlicher ist als alle Werte und jegliches Seiende“ (PW 103).

Es ist nur konsequent, wenn er deshalb auch vom Theismus abrückt:

²¹ Versuch über die menschliche Existenz in der modernen französischen Philosophie. 1948. S. 32. Vgl. Ders., Theologie ohne Gott. Zürich 1946. S. 49 f.

²² PW 71. Vgl. Anm. 17.

„Doch mit diesem Hinweis möchte sich das Denken, das in die Wahrheit des Seins als das Zu-denkende vorweist, keineswegs für den Theismus entschieden haben. Theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch“ (PW 103). Das nicht, wie er sagt, aus gleichgültiger Haltung, sondern „aus Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind, und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins“. Im Denken Gottes sähe Heidegger eine Grenzüberschreitung seines „wesentlichen“ Denkens; es hieße, die Metaphysik überwinden wollen, indem man sie übersteigerte (PW 103). Das Gottes- und Jenseitsproblem ist also für ihn kein Denkproblem²³. „Ob der Mensch im theologisch-metaphysischen Sinne ein nur, diesseitiges oder jenseitiges Wesen sei“, läßt das In-der-Welt-sein unentschieden (PW 101). In der Bescheidung seines und des heutigen Denkens überhaupt in seine (innerweltliche) Aufgabe und in der damit gegebenen Gott- und Heimatlosigkeit des heutigen Menschen sieht Heidegger „den geschichtlichen Aufenthalt“ des modernen Menschen und somit ein zur Zeit unüberwindliches Geschick. „Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verslossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil“ (PW 103).

Ob Heidegger Gott, wenn schon nicht auf der Zunge und im Kopf, dann doch im Herzen habe, das zu entscheiden steht mir nicht an. Nach Brecht „spürt jeder rechte Leser Heideggers, daß in einer verborgenen Weise seinem Denken das Geheimnis der Transzendenz gegenwärtig ist“, ja als ob er immer wieder das Sein Gottes berühre und ständig Gott umkreise (141). Seine Anhänger mögen überlegen, ob es mit der Annahme des Daseins Gottes ontologisch und psychologisch vereinbar wäre, den dann doch offenbar aus Gott und zu Gott hin seienden Menschen ganz aus sich selbst verstehen zu wollen, zumal wenn Denken und Sagen Weisen des Existierens sind. Die Entwicklung ging denn tatsächlich von Heideggers rein weltlichem zu Sartres atheistischem Existentialismus. Es ist jedenfalls verfrüht, wenn Marcel Reding meint: „Die Richtung ins Mystische, Religiöse ist nicht zu verkennen“²⁴. Eher hat Jean Wahl Recht, daß Heidegger seit „Sein und Zeit“ versucht hat, „weniger eine Art mystischer, denn mythischer Philosophie aufzubauen“ (45), in der nicht mehr einzig von Sorge und Angst, Zeitlichkeit und Tod, Schuld und Gewissen die Rede ist, sondern daneben Gedanken an das Heilige treten, die wir bald noch kennenlernen werden. Aber auch da wird Heideggers Mensch kein homo religiosus oder homo divinus, sondern bleibt ganz bewußt nur „homo humanus“ (PW 103), ein Mensch ohne Gott.

„Platzhalter des Nichts“

Statt vor Gott sieht sich bei Heidegger die Existenz durch die Angst vor das Nichts gestellt, und zwar nicht bloß vor das relative Nichts der Möglichkeiten, sondern vor das absolute Nichts, die „Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende“ (WM 12). Dieses Nichts spielt in Heideggers Philosophie eine geheimnisvolle Rolle. Es entzieht sich aller Erkenntnis und allem logischen Denken. Nur in der Angst, die „das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt“, enthüllt sich uns das Nichts, „drängt das Nichts an“. Denn wenn die Angst gewichen ist, „müssen wir sagen: wovor und

²³ A. de Waelhens behält also Recht mit der Meinung, Heidegger lehne prinzipiell eine philosophische Lösung des Gottesproblems ab wie überhaupt die Metaphysik (a. a. O. 315). Das bestätigte Heidegger in einem Gespräch mit R. Scherer („Besuch bei Heidegger“. Wort und Wahrheit II, S. 780–782. 1947).

²⁴ a. a. O. 347. Das Nachwort zur Metaphysik erinnert Reding gar „an den Prolog des Johannesevangeliums“.

worum wir uns ängsteten, war ‚eigentlich‘ — nichts. In der Tat: das Nichts selbst — als solches — war da“ (WM 17). Hier haben wir einen bezeichnenden Fall von Heideggers „ursprünglichem“ Denken, das im ursprünglichen Sagen die Wahrheit zu besitzen meint. Der Sinn dieser Redensart ist doch wohl eher der, daß der vermeintliche oder überhaupt ein Grund der Angst nicht bestand.

Die Deutung bzw. Mißdeutung der Angst führt Heidegger zu der Behauptung, das Nichts sei etwas Ursprüngliches, insbesondere ursprünglicher als die Verneinung (WM 12). Damit nimmt das Nichts den Charakter einer Realität an, deren Wesen in der „Nichtung“, d. h. in der „abweisenden Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen“ besteht (WM 19). Die Tätigkeit des Nichts ist das „Nichten“, und zwar nichtet es unausgesetzt (WM 21). Zugleich „offenbart es dieses entgleitende Seiende im Ganzen in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere — gegenüber dem Nichts“ (WM 19). „Das Nichts bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches“ (WM 19). „Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen des Seins selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts“ (WM 20). Erst wenn das Nichts nichtet, offenbart sich das Seiende als ein solches. „In der hellen Nacht des Nichts der Angst erstet erst die ursprüngliche Offenbarkeit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist — und nicht nichts“ (WM 19). Das Seiende wird abhängig vom Nichts als seinem Hintergrund. Sein und Nichts werden identisch. „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe“. Dieser Satz Hegels besteht zu Recht“ (WM 26) Heidegger schreckt nicht zurück vor der drastischen Behauptung: „Ex nihilo omne ens qua ens fit“ (WM 26). Aus dem Nichts! Das Nichts ist geradezu der „Werfer“ oder der Schöpfer alles Seienden.

Der Sinn der Angst und „das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Dasein allererst vor das Seiende als ein solches“ (WM 19). „Sich hineinhalten in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz“ (WM 20). Menschsein oder Dasein heißt nun geradezu: „Hineingehaltenheit in das Nichts“. „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts“ (WM 23/24).

Kein Wunder, daß man Heidegger des Nihilismus bezichtigt hat, ja, daß man an eine Vergötterung des Nichts denken konnte. „Man brauchte das erschreckende, ohnmächtige ‚Nichts‘ nur durch das allmächtige ‚Gott‘ zu ersetzen und zu ergänzen, und wir hätten die Grundthese allen geschöpflichen und gläubigen und christlichen Denkens.“ So Alfred Delp SJ²⁵. Sogar Brecht glaubt vor Heideggers Denken — ähnlich Stirner — als Motto den Goethevers setzen zu können: „Ich hab’ mein Sach’ auf Nichts gestellt“ (169), er scheine „dem Nichts Gott geopfert zu haben“ (174).

Aber könnte nicht wirklich das Nichts als das „schlechthin Andere zu allem Seienden“ verhüllt Gott meinen, ähnlich der negativen Theologie? P. Lotz SJ war einer solch wohlwollenden Deutung nicht abgeneigt, als er schrieb: „Auch Heideggers Nichtserfahrung in der Angst ist, tiefer gesehen, als leeres Sich-ankündigen des Unendlichen gemeint“²⁶. Er setzte dabei voraus, daß das im Nichts verhüllte Sein mit Gott zusammenfalle: „Tatsächlich zeigt sich im Schleier des Nichts (alles Innerweltlichen) das Sein, in dem sich . . . eine überweltliche

²⁵ Tragische Existenz. 1935. S. 103.

²⁶ Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit. 1947. S. 126.

(göttliche) Wirklichkeit anzukündigen scheint“²⁷. Diese Voraussetzung hat sich als unzutreffend erwiesen. Aber auch P. Timotheus Barth OFM nimmt Heidegger wenigstens gegen den Vorwurf des Nihilismus in Schutz, wie er ihn überhaupt optimistisch beurteilt²⁸. Natürlich weist auch Heidegger selbst diesen Vorwurf zurück, daß er „das bloße Nichts als den Sinn der Wirklichkeit predigt“ (PW 96 f.).

„Hirt des Seins“

Tatsächlich hat sich Heidegger seit 1943 wieder mehr dem Positiven im Sein zugewandt²⁹. Über das von allem Seienden verschiedene und doch in allem wesende Sein spricht er mit großer Ehrfurcht und stellt neben die Angst vor dem Nichts die „Scheu“ vor dem Sein (WMN 42). In „Huld“ und „Gunst“ (WMN 44 f.) hat sich das Sein dem Menschen zugeneigt. „Das Sein hat den Menschen als den ek-sistierenden zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins in diese selbst ereignet“ (PW 94). So ist der Mensch nun „Nachbar des Seins“ (PW 90), „Hirt“ und „Hüter“ des Seins (PW 75 u. ö.), soll sich im „Opfer“ unter Verabschiedung des Seienden für die Wahrheit des Seins verschwenden (WMN 45 f.).

In dieser neuen Sicht gibt Heidegger einem „erneuten Durchdenken seiner Lehre vom Nichts“ anheim, zu „prüfen, ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden sich unterscheidende, das wir das Sein nennen . . . Dieses schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nichtseiende. Aber dieses Nichts west als das Sein“ (WMN 41). „Wir müssen uns auf die einzige Bereitschaft rüsten, im Nichts die Weiträumigkeit dessen zu erfahren, was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein. Das ist das Sein selbst“ (ebd.).

Aber auch da bleibt die unmögliche Ineinsetzung von Sein und Nichts bestehen: „Das Nichten west im Sein selbst“ (PW 113); „Das Sein nichtet — als das Sein“ (PW 114); „Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne. Darum, weil es das Sein denkt, denkt das Denken das Nichts“ (PW 114). Weiterhin stimmt „der Abgrund des Nichts den Menschen in die Angst“, auch wenn es als „Schleier des Seins“ (WMN 46) verschleiert ist. „Hirt des Seins“ ist gleichbedeutend mit „der Sorge“ in „S. u. Z“ (PW 75/76). Also auch als Hüter des Seins bleibt der Mensch „Platzhalter des Nichts“. Weniger die Sache hat sich geändert als die „Sage“. Heidegger wird sich entscheiden müssen, ob real „das Sein“ ist oder „das Nichts“. Beides in einem geht nicht.

Praktische Folgerungen

Der existentialistische Mensch Heideggers hat sich eingeschlossen in sein innerweltliches Sein, hat nur je seine Innenwelt, Umwelt und Mitwelt, aber keine Überwelt. Daß die Wirklichkeit nach überweltlichen Ideen ausgelegt und die Welt nach Werten gewogen wird, schien ihm ja das seit Platon herrschende seinsgeschichtliche Verhängnis (vgl. Wahrheitslehre), hinter das sein „ursprüng-

²⁷ In Bruggers Philosophischem Wörterbuch S. 95. Eine solche Klärung scheint auch Max Müller (Freiburg) möglich: „Niemand als Heidegger selbst könnte daher heute sagen, ob das phänomenal unerhört scharfsinnig gefaßte Nichts des Menschen nicht das Sein selbst oder gar das Absolute sei“ („Christliches und modernes Menschenbild“ in „Christl. Philosophie in Deutschland 1920—1945“, 1949 S. 327).

²⁸ a. a. O. S. 43. Ähnlich Barth, Existentialismus (Phil. Jahrb. 52,2). 1948.

²⁹ WMN 1943, Einleitung zu WM 1949 sowie „Humanismus“brief.

liches“ Denken zurückwill „in die anfängliche Dimension seines geschichtlichen Aufenthaltes“ (PW 103). Wie die Logik und die alte Metaphysik, gibt er denn auch die „Ethik“ der Alten auf (PW 105 f.).

Umdeutung von Wille und Freiheit

Wie das „wesentliche“ Denken eine Seinsweise des Daseins ist, identisch mit der Transzendenz der Existenz, so auch der „Wille“. „Der umwillingliche Überstieg geschieht nur in einem ‚Willen‘, der als solcher sich auf Möglichkeiten seiner selbst entwirft. Dieser Wille, der dem Dasein wesenhaft das Umwollen seiner über- und damit vorwirft, kann daher nicht ein bestimmtes Wollen sein, ein ‚Willensakt‘ im Unterschied zu anderem Verhalten“ (WG 31), sondern ist der existentielle Überstieg selbst, das Entwerfen der Seinsmöglichkeiten. Damit bekommt auch die Freiheit einen rein seinshafte Sinn. Sie bedeutet für Heidegger nicht Spontaneität oder Selbstbestimmung des Willens (WG 32), sondern „der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst“. „Was seinem Wesen nach so etwas wie das Umwollen überhaupt entwerfend vorwirft und nicht etwa als gelegentliche Leistung auch hervorbringt, ist das, was wir Freiheit nennen“ (WG 31).

Keine objektive Wertordnung

Weil dieser seinshafte Überstieg einer bewußten Steuerung auf Werte hin vorausgeht, deshalb sind Wille und Freiheit nicht „auf so etwas wie einen an sich vorhandenen Wert und Zweck“ gerichtet, „sondern Freiheit hält sich — und zwar als Freiheit — das Umwollen entgegen“ (WG 31). Heidegger erklärt sich neuerdings ausdrücklich gegen die „Werte“ (PW 96). „Es gilt endlich einzusehen, daß eben durch die Kennzeichnung von etwas als ‚Wert‘ das so Gewertete seiner Würde beraubt wird“, „durch die Einschätzung von etwas als Wert wird das Gewertete nur als Gegenstand für die Schätzung des Menschen zugelassen“; das „Werthen läßt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns gelten“, „es läßt das Seiende nicht: sein“. „Die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu beweisen, weiß nicht, was sie tut.“ „Das Denken in Werten ist hier und sonst die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken läßt.“ Vollends Gott als „den höchsten Wert“ verkünden, wäre eine Herabsetzung des Wesens Gottes (PW 99). Der Fehler dieser Argumentationen liegt in dem „nur“ und „lediglich“. Gerade die Seinsfülle eines Seienden gibt diesem Würde und Wert und macht es zugleich würdig, auch geschätzt und Gegenstand des Strebens und Handelns zu werden.

Abstieg in die Armut

Somit hat die Welt und mein Dasein keinen Sinn außer dem, den ich ihnen durch meinen Entwurf gebe. „Das Dasein ist so, daß es umwollen seiner existiert“ (WG 26). Das „In-der-Welt-sein“ oder in der neuen Formulierung: „das Wohnen in der Wahrheit des Seins“, die „Zugehörigkeit zum Sein“ durch das ursprüngliche Denken der Wahrheit des Seins ist Heideggers neues „Ethos“ (PW 111), d. h. „der (geheure) Aufenthalt“ der Existenz (PW 108). „In diesem transzendierenden Sichentgegenhalten des Umwollen geschieht das Dasein im Menschen, so daß er im Wesen seiner Existenz auf sich verpflichtet, d. h. ein freies Selbst sein kann“ (WG 31).

Kein Wunder, daß die Sorge um die Zukunft, die meiner Wahl und Entscheidung anheim gegeben ist, und die Angst vor dem Tode, der allem

Seinkönnen ein Ende setzt und dem Leben seine zeitliche Ganzheit gibt, bei Heidegger unheimlich in den Vordergrund des Daseins gerückt sind. Verständlich auch, daß der Mensch dann vor dem Gedanken an den Tod Erleichterung sucht durch die Flucht in die Alltäglichkeit mit ihren Seinsarten der Neugier (statt Verstehen) und des Gerede (statt Rede) und der Zweideutigkeit (statt Auslegung) oder in weltanschauliche Illusionen wie absolutes Sein, Menschheit, Wissenschaft und Jenseits.

Natürlich kann von Schuld im moralischen und religiösen Sinne keine Rede mehr sein. Schuldig ist bei Heidegger der Mensch als geworfenes Sein, weil an sein Da gebunden, das sich seiner Wahl entzieht. Schuldig ferner als entwerfendes Dasein, weil er beim Ergreifen der einen Möglichkeit sich an den andern Möglichkeiten vergreift. Als Sinn des Gewissens bleibt nur, das Dasein in seiner Endlichkeit zu erschließen und so zum Selbstsein zu bringen. Damit ist Heideggers Moral der Entschlossenheit gegeben: im Augenblick und seiner Situation gleich Nietzsche vor dem andrängenden Nichts standhalten, angesichts des Todes sich selbst wählen und eigentlich werden.

Heideggers Verzicht auf den Reichtum christlicher Metaphysik und Ethik sowie sein Rückzug auf die vereinzelte innerweltliche Existenz des homo humanus ist wirklich in erschreckendem Maße „Abstieg in die Armut“ (PW 103, 119), jene Armut, die das Kennzeichen des modernen entwurzelten Menschen ist.

Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spätmittelalter*

In memoriam Sebastian Merkle

Von Universitätsprofessor DDr. Joseph Lortz, Münster i. W.

VI. Die Theologie

Das Wichtigste am Phänomen der spätmittelalterlichen Mißstände liegt darin, daß es sich nicht aus losen Einzelercheinungen zusammensetzt, sondern daß diese Mißstände ein vielfältig verflochtenes Ganzes bilden; dies aber, weil sie längst nicht nur der moralischen Schwäche damaliger Menschen ihr Dasein verdanken, sondern mit bedeutender geschichtlicher Konsequenz sich aus dem Zeitgeschichtlichen des mittelalterlichen Kirchentums ergaben. Zum Wichtigsten gehört also, die Tragik der mittelalterlichen Mißstände zu sehen. Mit zeitgeschichtlicher ‚Notwendigkeit‘ erwachsen sie (zu einem großen Teil) aus eben jenen Gegebenheiten, die dem Mittelalter unentrinnbar vorgegeben waren, aus denen es entstand, die es zur Höhe führten, aber in sich selber auch den Keim der Auflösung trugen.

Maßgeblich war hier das germanische Ineinander von Weltlich-Kirchlich, auf dessen Auswirkungen wir immer wieder stießen (oben S. 259 ff.). Das g a n z e Mittelalter hat mit dieser Gefahr gekämpft, und schon im erst halb christianisierten Frühmittelalter hat sie in nicht geringem Umfang triumphiert. Die sich hier manifestierende Versuchung lag nahe genug. Denn die Kirche ist in mystischer Fortsetzung der Inkarnation nicht eine spiritualistische, sondern eine l e i b h a f t i g e Größe. Der Mißstand lag darin, daß dieses der Kirche wesentliche Element vom Dinglich-Germanischen her einseitig übersteigert wurde. (Man suche dieses Germanische aber ja nicht nur im deutschen Raum!)

Auf dem Gebiet der Theologie hatte es immerhin die ungewöhnlich begnadete Stunde der ausgeglichenen Spannungseinheit im Werke des hl. Thomas gegeben. Daß das Gleichgewicht nicht gehalten werden konnte, ist nicht erstaunlich. Daß aber das Auseinandertreten der vordem zur Einheit gebundenen Elemente, daß die Störung des Gleichgewichts und die Peripherierung so radikal wurden, daß wir in einem bedeutenden Teil der spätmittelalterlichen Theologie geradezu eine der entscheidendsten Darstellungen dessen vor uns haben, was kirchlicher Mißstand im tiefsten Sinn ist, das hängt wieder zusammen mit der gleichen germanischen, nämlich dinglichen, ‚weltlichen‘ Auffassung der Kirche als Anstalt, Herrschaft und Besitz.*

* Siehe die früheren Teile in den Heften 1/2, 7/8 und 9/10 dieser Zeitschrift.

Wenn wir einmal die diffizile Frage beiseite lassen, wo die geistigen und seelischen Wurzeln für das schicksalhafte siegreiche Aufkommen des Voluntarismus in Philosophie und Theologie liegen, der von Duns Scotus zu Ockham, und von Ockham zum Nominalismus des 15. Jahrhunderts führte; wenn wir auch die Frage nach dem Zusammenhang des Theologen Ockham mit dem Kirchenpolitiker Ockham im Dienst Ludwigs des Bayern (Ockham als Paradigma für viele genommen) liegen lassen, so können wir als eine Begründung der ausgesprochenen These so formulieren: die Theologie wurde im Spätmittelalter die Magd und so das Opfer des kanonischen Rechts und seiner Realisierung. Der Weg verläuft zum guten Teil über Idee und Verwirklichung der plenitudo potestatis in temporalibus und seine Darstellung im Überkurialismus bzw. seiner Begründung.

Kirchlicher Mißstand im weitesten Sinn des Wortes ist alles, was gegen die Wahrheit und Heiligkeit des Christentums ist.

In diesem weitesten Sinn gibt es ein Element, eine Haltung, eine Wurzel, die das Übel verursachte und trug, und dies vom kleinen Schönheitsfehler an bis zur vollen Häresie Luthers: der bewußte oder unbewußte Subjektivismus, das Fehlen des - um mich des später üblich gewordenen Ausdrucks zu bedienen - (echten!) ‚sentire cum ecclesia‘, des Willens, mit dem übereinzustimmen, was die Kirche lehrt, mit der wesentlichen Schlußfolgerung, sich ihrem Urteil (besonders dem verwerfenden) zu unterstellen. Dieses Fehlen ist - in theologisch sehr verschiedener Abstufung - die objektive Schuld des politischen, kirchenpolitischen und theologischen Egoismus der staufischen Kaiseridee, Friedrichs II., Philipps IV. und seiner Legisten, des Nominalismus mit Ockham und dem Defensor pacis, des vielgestaltigen Egoismus des Schismas über Basel hinaus bis zu 1447 und des Humanismus mit dem Erfurter Kreis und Erasmus.

Jenes ‚sentire cum ecclesia‘ ist zweifellos seit der Frühzeit der Kirche die grundlegende katholische Forderung gewesen, längst vor dem päpstlichen Aufstieg im 11. Jahrhundert (und um so mehr vor Trient). Erasmus setzte auf das Titelblatt seines griechischen Neuen Testaments den Vermerk: *Salvo utique et illabefacto ecclesiae iudicio*. Und in der Vorbemerkung zur dritten Auflage (1523) lese ich fol. B 4^r: *Primum illud testamur et ubique testatum esse volumus, nos nusquam a iudicio ecclesiae catholicae vel unquam aut digitum latum velle discedere*. Die Tragweite einer solchen Versicherung, zweifellos ernst gemeint, ist bei Erasmus, der ein gefährlich zur Unkirchlichkeit tendierendes Schriftprinzip vertritt, nicht leicht zu bestimmen; in Betracht seines geringen Interesses an dogmatischer Fixierung kann sie zumindest nicht als erschöpfende Deutung seines Verhältnisses zur Kirche angesprochen werden. Auch Luther hat die Forderung, das Urteil der Kirche anzuerkennen, in der 1. Psalmenvorlesung, in der Römerbriefvorlesung und noch in der Leipziger Disputation 1519 (als er die Möglichkeit, sich von der

römischen Kirche zu trennen, radikal verneinte) sehr nachdrücklich ausgesprochen. Daß er diese Forderung in seinem eigenen Vorschreiten nicht wahr machte, zeigt neben vielem andern, daß es mit solchem Bekenntnis allein nicht getan war; zutiefst fehlte das artmäßig aus kirchlicher Haltung wachsende Fragen. Die Schuld lag aber nicht nur bei Luther, sondern auch im zuchtlosen spätmittelalterlichen Theologisieren, das ihn mitgebildet (und seine gefährliche Singularität gestärkt) hatte. (Vom Inhalt der ockhamistisch-nominalistischen Theologie her wäre wohl ihr „sola scriptura!“ mit in Rechnung zu setzen, das in so seltsamer Spannung zum herrschenden formaljuristischen Denken der Zeit steht.)

Dasselbe „sentire cum ecclesia“ war auf der andern Seite auch bei den Kurialisten mangelhaft gewahrt. Denn ihr Begriff „Kirche“ war zu sehr vom temporale, von der Macht her, war zu sehr verweltlicht gefaßt, also gefälscht; gefälscht vor allem, weil sich hier wesentlich Egoismus äußerte: Macht oder Genuß durch die Kirche und an der Kirche.

Auch diese Haltung findet sich nicht nur bei einem kirchlichen Stand, beim Klerus, er prägt das Ganze. Denn das eben Gesagte gilt abgewandelt vielfach auch für die „kirchliche“ Haltung des spätmittelalterlichen Bürgertums in seinem Verhältnis zu den Kirchenbauten, den Klöstern und dem Klerus. Auch hier ist der echte Begriff Kirche weithin verdunkelt. Wie man nämlich die Kirche auch „definieren“ möge, dies ist ihr unzweifelhaft zu eigen: ein vorgegebenes Organisches zu sein, aus der der Gläubige wird, und dem er dient. In spätmittelalterlicher Zeit aber, parallel mit der nominalistischen Atomisierung, ist Kirche zu oft nur die Summe der Gläubigen; „Kirche“, das sind wir. Die Kirche war Eigenbesitz des Bürgertums geworden. So wenig die praktische Theologie und der gesamte Klerikalismus den Gedanken vom allgemeinen Priestertum zu einer echten Geltung kommen ließen (und in dieser Unbefriedigtheit eine Hauptursache der Reformation schufen), so sehr war praktisch vielfach die Kirche, das Kloster, der Altar, die Pfründe, Sache und Eigentum der Familie oder der Zunft geworden. Dem vielfältigen, sogar überspitzten Klerikalismus antwortete ein unorganisch entwickelter, theoretisch wenig oder unklar formulierter pragmatischer Laikalismus.

An der Wurzel der (auch hier hereinspielenden) werdenden theologischen Unklarheit stand, wie schon angedeutet, am Ende des 13. und im beginnenden 14. Jahrhundert die Vorherrschaft des formaljuristischen Denkens über das theologische Denken, das Kardinal Ehrle so laut beklagte⁴⁴, also das Zurücktreten der aus dem Neuen Testament genährten Theologie⁴⁵.

⁴⁴ Für die libelli de lite und die Schisma-Traktate siehe M. Seidlmayer, Die Anfänge des großen abendländ. Schismas 1940 (Spanische Forschungen der Görres-G., 2. R. V) S. 118 f.

⁴⁵ Hier wird ungewollt die Reaktion zugunsten der einseitigen Benutzung des Neuen Testaments vorbereitet (Reaktionen schießen meist über ihr Ziel hinaus), und hier liegt z. T. die Rechtfertigung von Vertretern des Konziliarismus, die jenes formaljuristische Denken nicht mehr mitmachen wollten.

Zur lebensbedrohenden Krankheit wurde diese theologische Unklarheit hauptsächlich durch drei Gebilde: den Überkurialismus auf der einen Seite und (als offener oder versteckter Widerpart) auf der anderen Seite den Ockhamismus und den radikalen Humanismus, hier vor allem durch Erasmus.

Der Überkurialismus mit seiner jeder vernünftigen Einsicht in die realen Verhältnisse baren Übersteigerung⁴⁶ mußte beinahe notwendigerweise durch die undiskutierbar berechnigte Reaktion auf Seite der Laien, der Völker, der Fürsten, aber auch in der Theologie, eine Unklarheit des Glaubensbewußtseins in Bezug auf die Idee des Primates erzeugen. Und welcher Wirrwarr bezeichnet in dieser Beziehung das endende Mittelalter!

Daß das System Ockhams von mindestens drei wesentlichen Ansätzen her nicht mehr voll katholisch war, ist wohl nicht zu bestreiten. Aber: nicht die einzelne falsche oder gefährliche These ist das in unserem Falle Wichtigste, also das eigentlich Zersetzende. Das Gefährlichste war die Art des Theologisierens, die notwendig die gesunde Lehre mit Auflösung bedrohte. Sie stellt sich am akutesten dar in Ockham selbst. Aber auch in Ockham eben nicht einmal so sehr in seinen Grundthemen als in seiner Grundart des geistigen Sehens und Arbeitens: überkritische Haltung, die ihm sozusagen eine wesenhafte Kritikmöglichkeit an allen früheren Meistern und in vollster Selbstverständlichkeit gibt (vgl. Häring 42); atomisierendes, nominalistisches Denken, das die Elemente der *complexio oppositorum* zu Gegensätzen auseinanderreißt; das für das Aufhellen des Sakramentalen untauglich macht; das den Weg zum Skeptizismus zu bahnen geeignet war.

Diese Art des Denkens blieb auch im kirchlich zurechtgebogenen (allerdings sehr vielfältigen) Ockhamismus des 15. Jahrhunderts⁴⁷. Es blieb z. B. nicht zum wenigsten die nominalistische Auflösung der organischen Kirchenidee, die Auflösung des echt sakramentalen Denkens, die etwa in Ecks und anderer Theologen scharfer Trennung zwischen Opfer und Sakrament, beinahe zwischen Kreuzopfer und Messe zum Ausdruck kam, die andererseits sowohl die Reformatoren zu einer falschen Auffassung der katholischen Meßopfertheorie ver-

⁴⁶ Die Identifizierung kirchlicher Haltung überhaupt, ja des Glaubens, mit den so zeitgebundenen und peripheren Ansprüchen der *plenitudo potestatis* in *temporalibus* fand seine Parallele in der Identifizierung der theologisch-philosophischen Methode mit dem Glaubensinhalt, wenigstens mit gewissen einzelnen Glaubenssätzen. Als Einzelbeleg: ein Vertreter der *via antiqua* versucht gegen die *moderni* deren Spargesetz (*entia non sunt multiplicanda*) einigermaßen mit der Leugnung des Daseins Gottes gleichzusetzen (Häring 35). Oder es heißt schlankweg: *est . . . distinctio realis potentiarum animae . . . fidei nostrae necessaria, sine quarum existentia nec occurreret beatitudo nostra, quam expectamus in alia patria*. Ebd.

⁴⁷ Diese allgemeine Kennzeichnung möchte selbstverständlich nicht das Verdienstliche dieser Theologen leugnen. S. unten und etwa Gerson, *epistola secunda de reformatione theolog.* und Usingen, dem die zeitgenössische Theologie zu sehr Philosophie geworden ist. „Dem theologischen Wein haben sie soviel philosophischen Wasser beigemischt, daß er seinen wahren ursprünglichen Geschmack fast ganz verloren hat.“ Häring 27.

führte, als es den katholischen Theologen, so weit sie dieser nominalistischen Denkart verhaftet blieben, unmöglich machte, die Lehren Luthers eigentlich theologisch zu überwinden (Iserloh).

Nun gab es zwar früh theologische Kritik an Ockham, und man machte ihm den Prozeß. Auch kennen wir eine Reihe Verbote des Ockhamismus an den Universitäten im 15. Jahrhundert. Aber in keiner Weise läßt sich sagen, daß die vorliegende schwere Bedrohung der katholischen Wahrheit auch nur annähernd genügend in das Bewußtsein der Theologen eingegangen wäre. Ockham ist auch im 15. Jahrhundert der ‚venerabilis inceptor‘⁴⁸. Man nahm ahnungslos den Ockhamismus in die Theologie auf. Es zeigte sich eine Instinktilosigkeit, die eine fortgeschrittene Kraftlosigkeit (ungenügende Nahrungszufuhr aus dem Evangelium) offenbart.

Daß Erasmus eine akute Bedrohung des Dogmas bedeute, wurde in der Diskussion um meine ‚Reformation‘ einige Male in der einen oder anderen Form bestritten; leider wurde auch nicht der Ansatz eines Gegenbeweises versucht. Ich darf also auf meine Ausführungen dort verweisen⁴⁹.

Das Bedrohlichste an der theologischen Unklarheit bestand darin,

⁴⁸ Usingen bei Häring 29; Ritter, Studien 2, 31.

⁴⁹ Lortz, I, 130 ff. S. jetzt auch mein Buch „Die Reformation als religiöses Anliegen heute, Trier 1948, und meinen Beitrag zur Tillmann-Festschrift (Düsseldorf 1950, im Druck): Erasmus kirchengeschichtlich. - Des Erasmus ungenügend katholische Haltung zeigt sich teilweise auch in seinen besten Werten. Sein großes Anliegen z. B., der Vertiefung und Reinigung des Christentums durch Erstellung der echten philosophia Christi, die Forderung und das lebenslange Ringen um die Verinnerlichung gehören hierher. Denn die von Erasmus geforderte ‚Anbetung im Geist und in der Wahrheit‘ (Jo 4, 24) ist weit davon entfernt adäquate Wiedergabe der biblischen ‚besseren inneren Gerechtigkeit‘ zu sein; sie ist philosophisch-stoischer Herkunft und meint vor allem eine moralistische Vertiefung, nicht zunächst Anbetung in dem Heiligen Geist. - Ein Teil des Humanismus gehörte damals zu den christlich auflösenden Kräften auch insofern, als er den sokratischen Irrtum begünstigte. Bei vielen Schönrednern des humanistischen Zeitalters ist das verständlich. Seine zerstörende Wichtigkeit offenbart er im Umkreis so genialer Kräfte, wie sie Erasmus besitzt, oder in gefährlichen Formulierungen des zur Vollkommenheit strebenden Pico della Mirandola, oder sogar bei so ernst gemeinten klösterlichen Reformversuchen, wie sie der fromme Benediktiner Johann Trithemius in Neumünster unternahm. — In diesen Fragenbereich gehört auch die Bewertung der devotio moderna bzw. der Fraterherren. Rensing 48 riskiert die These, man habe „bisher ihre religiöse Wirksamkeit gewaltig überschätzt, ihre humanistischen Tendenzen haben ihr die Sympathie von Jahrhunderten erobert, das Buch von der Nachfolge Christi habe viele Herzen zur Ruhe gebracht. Im Grunde bedeute ihr Leben... eine Verkapselung in ein religiöses Schäferidyll“. Wo aber ist der Beweis für diese Behauptung? Der ist jedenfalls nicht gegeben durch die Tatsache, daß die Bettelorden ihnen unfreundlich gesinnt waren und daß in Konstanz der Dominikaner Grabow versuchte, ihre Verurteilung durchzusetzen. Man wird umgekehrt in ihrer Frömmigkeit mit Nachdruck und mit Freude die zentrale Stellung der Person des Herrn sehen und die echt biblisch-sakramentale Verinnerlichung mit der ernststen Askese. Wenn man schon eine einigermaßen theologisch tiefgreifende Kritik an der devotio moderna einschließlich des Buches von der Nachfolge Christi versuchen will, dann muß man sich an die Frage heranmachen, wie weit hier trotz jener Christozentrik ein gewisser Moralismus ansetzt; d. h. man muß das diffizile Problem eines echten, christlichen Humanismus stellen.

daß jene nicht voll katholischen, und sich außerdem gegenseitig unverträglich ausschließenden Auffassungen wesentlich unangefochten gemeinsam innerhalb desselben katholischen Raumes vertreten wurden: eine Überbelastung des Katholischen, der die Idee nicht gewachsen sein konnte⁵⁰.

Zur Schwächung der spätmittelalterlichen Theologie gehört natürlich auch ihre Aufspaltung. Die Theologie lebt vom lebendigen Wort Gottes. Ihre übertriebene Peripherierung zu ganz spitzfindigen Distinktionen und nebensächlichen Dingen, die das Glaubensanliegen der Theologie, also ihre eigentliche christliche Funktion, nicht mehr genügend durchscheinen ließ, war grober Mißstand⁵¹.

Aber auch hier müssen wir tiefer graben: die in dem Komplex Dogmenentwicklung aufgeworfene Frage ist und bleibt, so weit die Theologie zur Debatte steht, ein ernstes Problem und insofern immer christlich auch beunruhigend. Wie der Herr voraussagte und wie die Kirchengeschichte zeigt, wohnt dieser Entwicklung eine tiefe Notwendigkeit und innerste Berechtigung inne. Jedoch muß die mit der Entwicklung gegebene Auseinanderfaltung jeweils sorgfältig darauf achten, daß sie nicht Leerlauf wird, bzw. selbstherrlicher Einbruch des Menschen in den Raum der Offenbarung. Immer steht der Theologe in der Gefahr der Konsequenzmacherei. Mit anscheinend ganz korrekter Deduktion aber kann man leicht bei einem Resultat landen, das so hypertroph ausgebaut ist, daß es über das ursprüngliche Fundament viel zu weit hinausragt, als daß es von diesem Fundament noch getragen werden könnte. Das heißt also:

⁵⁰ Einzelbelege, in denen sich diese theologische Unklarheit ausspricht, gibt es massenhaft aus der Reformationszeit, sowohl in der katholischen Kontroverstheologie wie auch aus unmittelbar der Praxis angehörenden Äußerungen. Ein Beispiel: Unter Berufung auf ihr sie verpflichtendes Gewissen hatten sich die wackeren und treu durchhaltenden Franziskaner in Zwickau verpflichtet auf den „alten christlichen hergebrachten Gebrauch, wie der von der christlichen Kirche ausgesetzt und bisher gehalten“. Aber diese Grundlage scheint ihnen nicht so feststehend, daß sie nicht geändert werden könnte. Denn sie sagen in ihrer Eingabe an Herzog Johann vom 26. 5. 1524: „Wenn aber die ganze christliche Kirche („sammlung“), die nur eine ist und außer der niemand selig werden kann, etwas anderes in dieser Angelegenheit (= der reformatorischen Neuerung) bestimmt, so wollen wir dann allenthalben als getreue und gehorsame Christen, so Gott will, befunden werden. Doelle, Kursachsen 80, 82 und Beilage 9. - Die volle Tragweite der theol. Unklarheit wird auch erwiesen durch einen großen Teil der praktischen Maßnahmen der Kurie im Kampf gegen die Reformation, durch den Reichstag von Augsburg 1530 und durch die Religionsgespräche der 40er Jahre; s. Lortz, Vorträge 51 ff., bes. 60.

⁵¹ Als Belege könnten die vielen Angaben dienen, die Erasmus und Vivès liefern, eine Menge Kapitelüberschriften bei Ockham, Ecks Thesenreihen in Bologna und Wien, oder auch die unglaublichen Thesen des Franziskaners Tiburtius von Weißenfels, gegen die sich Müntzer wendet (Doelle, Kursachsen 48 f.). Wenn auch nur ein Teil von diesen „Thesen“ dem entspricht, was Tiburtius wirklich gepredigt hat, dann liegt eine ganz unverantwortliche Zerrerederei des Biblischen vor. Von solchen Ergüssen dürfte man schlechterdings nicht mit Doelle 53 sagen, der Franziskaner habe mit ihnen „als treuer Sohn der katholischen Kirche den Standpunkt seiner Zwickauer Brüder gebilligt“.

immer muß in der Theologie gerade in der notwendigen Weiterentwicklung die religiöse Funktion, die Offenbarungsfunktion, sichtbar werden und bleiben. Kann man aber sagen, daß dies bei den nach dem 13. Jahrhundert bis ins 15. so verwirrend weit getriebenen Unter-Unterscheidungen über den Glauben, die Hoffnung, die Liebe, den langen Gang der Rechtfertigung, die verschiedensten ‚qua‘ oder ‚quoad‘, die verschiedenen Arten der Gnade, des credere deo, deum, in deum etc.⁵², daß also hier genügend das gemeinsame Uranliegen, das Zentralchristlich-Religiöse im Bewußtsein geblieben wäre? Wurde nicht eine Reaktion zur religiös-theologischen Vereinfachung herausgefordert: psychologisch und theologisch? Der ‚Nominalismus‘ bereitet sie vor, auch der korrekt katholische. Luther übersteigert sie, verfehlt die Lehre; aber Stimulans war ganz offenbar auch ein berechtigtes religiöses Anliegen (s. unten S. 354).

Man kann durchaus Langs Urteil zustimmen (Beiträge zur Phil. u. Theol. München 1931, 30, 1/2, 241), daß die Spätscholastik um so mehr gewinnt, je mehr man sie kennt. Häring konnte uns in seinem stoffreichen Beitrag über Usingen zweifellos durch rein sachliche Darlegung das Bild dieses Lehrers Luthers viel fülliger und auch wertvoller zeigen, als es etwa Otto Scheel gelungen war, der ihn nur von Luther her sah. Zweifelsohne rücken manche zentrale theologische Thesen viel näher an das heran, was wir nach dem Gesamtbestand der Heiligen Schrift wie nach dem Tridentinum als ‚vollkatholisch‘ bezeichnen dürfen (vgl. besonders viele Ausführungen über die Rechtfertigung aus Glauben und aus Glauben allein). Aber ein Zentralmißstand bleibt: das dem gesamten kirchlichen Spätmittelalter gemeinsame Phänomen der Peripherierung und damit der Multiplizierung⁵³. Sehr häufig schiebt sich in den Preis der Gnade so stark oder so unklar ihre vielfältige Distinguierung und wieder in sie hinein die Mitwirkung des Willens in einer Weise, daß der anscheinend ganz eindeutig überwundene pelagianisierende Standpunkt wieder bedrohlich näher rückt. Außerdem: von dem über die theologische Unklarheit, die Vorherrschaft des formal-juristischen Denkens oben Gesagten nimmt alles Rühmensewerte der spätmittelalterlichen Scholastik überhaupt nichts fort.

⁵² Es ist erstaunlich, welches selbständige Recht (und mit welcher Selbstverständlichkeit!) das rein dialektische Schlußfolgern bei Usingen im Kampf mit den Reformatoren, besonders Erfurts, beansprucht (Häring 131). Leider hat es Häring meist unterlassen, zu untersuchen, ob Usingen mit seinen Antworten das eigentliche Anliegen des oder der Gegner wirklich trifft. Dies festzustellen, ist eine der Hauptaufgaben, die unserm heutigen Bemühen um eine Geschichte der katholischen Kontroverstheologie (eine Geschichte der theologischen Probleme, nicht nur pragmatische Berichterstattung) gestellt ist. Vgl. den ganzen Text bei Häring 131.

⁵³ Die Ausnahmen (1) Mystik, devotio moderna, christliche Kunst, (2) der ‚Spargrundsatz‘ der via moderna heben die Gültigkeit des Gesagten nicht auf. — Vgl. hierzu die Ausführungen von de Wulf in der 6. Auflage des Schlußbandes (3.) seiner Histoire de la philosophie médiévale (Lourain 1947) S. 217 ff.; 256 ff.; in denen ich meine Auffassungen voll bestätigt finde.

Ein untrügliches, freilich sehr bitteres, Mittel, die ganze Reichweite dieser spätmittelalterlichen theologischen Unklarheit zu erfassen, ist das Befragen des werdenden Luthers. Wenn es eine wesentliche theologische Unklarheit um 1510 nicht gab, dann bleibt der Entwicklungsgang Luthers nur aus purer Verstocktheit und Bosheit oder aus schwerer akuter seelischer Krankheit erklärbar, was indes allen festen Gegebenheiten widerspricht. Im weithin unabsichtlichen Entstehen der reformatorischen Lehre in Luther wirkt die theologische Unklarheit sich maßgeblich aus. Noch mehr: wenn man die damalige theologische Lage nicht als Mißstand erkennt und anerkennt, sondern die theologische Haltung im katholischen Raum wesentlich als korrekt kirchliche Einheit und als voll katholisch einschätzt, dann bleibt die kirchliche Verurteilung Luthers zwar dogmatisch als Äußerung des Lehramtes nach wie vor berechtigt, nicht aber so theologiegeschichtlich begreiflich. Denn maßgebliche Ansätze, die in Luther verurteilt wurden, waren unangefochten innerhalb des katholischen Raumes vertreten worden, wurden auch nicht etwa bei der Verurteilung Luthers durch einen Hinweis auf sie nachträglich abgewiesen. Dann hätte vielmehr Walter Köhler recht, der behauptet, die Reformation dürfe theologisch nur begriffen werden als die Diskussion zwischen zwei Arten des kirchlichen Christentums, deren Unvereinbarkeit erst allmählich herausgetreten sei. - Und wenn es eine theologische Unklarheit um 1500 bis 1540 nicht gab, bleibt die Haltung der Kurie gegenüber der Reformation, bleibt die Haltung Leos X. 1518 bis 1520, Pauls III. 1547, bleibt vieles im Kampf um das Tridentinum und auf dem Konzil selbst ein Rätsel.

Die Verbindung der spätmittelalterlichen Theologie zur Lehre Luthers hin, bzw. Luthers Beeinflussung durch jene, also deren ‚Mitwirkung‘ in der Ausbildung der reformatorischen Lehre ist mit dem Gesagten nicht erschöpft. Es handelt sich um eine Mitwirkung, die nicht durch unkorrekte Umbildung entstand, sondern, von den Reformatoren aus gesehen, in einer berechtigten Herübernahme besteht. Und abermals ergibt sich, wenn man diesen Dingen nachgeht, eine weitere Verfeinerung in der Analyse unseres Problemkomplexes der spätmittelalterlichen Mißstände.

Luthers formal-philosophische Bildung und sein religiöses Urerlebnis decken sich im Element der Einfachheit. Von der Philosophie her: das Sparprinzip der *via moderna*; vom Religiösen her: der Sünder, der nach dem gnädigen Gott ringt, und gleichzeitig weniger und weniger Verständnis aufbringt für die Auseinanderfaltung des religiösen Aktes, des Glaubensaktes, des Rechtfertigungsvorgangs, des Heilsprozesses in mehrere unterschiedene und koordinierte Elemente, sondern alles auf ein Element zusammendrängt. Häring hat gegen Scheel nachgewiesen, daß dieses Sparprinzip von dem theologischen Lehrer Luthers, Usingen, in theologischen Fragen in wichtigen Punkten verlassen ist (S. 136⁶). Aber an der Grundlage auch seines Systems stand doch jener Grundsatz. Dort aber, wo er

davon abging, wie in der Lehre von der Rechtfertigung und der Gnade, da stellt sich einfach wieder jene Multiplizierung ein, die notwendigerweise die oft erreichte Klarheit (kein gutes verdienstliches Werk ohne Gnade) in Gefahr bringt. Der Grund liegt darin, daß immer wieder das Bestreben sichtbar wird, jenes Geheimnis der Mitwirkung des Willens des Menschen mit Gott doch noch erklären zu wollen, statt dieses unauf löbliche Geheimnis unaufgelöst stehen zu lassen. Hier war die Möglichkeit einer vereinfachenden Reaktion dann wieder gegeben. - Es ist viel zuviel gesagt, wenn Häring meint, die Modernen seien zu dieser Multiplizierung gekommen, weil sie ‚die Autorität der Kirche beachteten‘; das tat Thomas doch wohl auch, aber er vermeidet durchaus jene Multiplizierung und er wies trotz all seinen Erklärungen die Vernunft wirklich aus dem Mysterium hinaus. (Man sollte mit den Begriffen ‚Kirche‘ und ‚Autorität der Kirche‘ überhaupt viel zurückhaltender operieren. Theologische Meinungen und theologische Schulen sind nicht die Kirche; selbst ihre *sententia communis* ist von der Autorität der Kirche nur insoweit gedeckt, als diese *sententia* sich als berechtigt erwiesen hat. Dogma und Theologie sind sorgfältigst zu unterscheiden.)

Auch gegenüber dem ‚Wissensstolz‘ (Bihlmeyer, Kirchengeschichte 2, 408) der Scholastik wird die innere Berechtigung, vielleicht auch Unvermeidbarkeit eines Rückschlags sichtbar, etwa in der *docta ignorantia* und verwandten Haltungen. Daß die spätmittelalterliche Theologie insgesamt kirchentreu war und nicht ‚vorreformatorisch‘ im früher gebrauchten Sinn, ist entscheidend. Aber wichtig, und für die Zukunft (jedenfalls bis heute) verhängnisvoll war: die Linie ‚Skepsis‘ hebt an und zeichnet sich durch, das Empfinden für die Grenzen der Vernunft ist erwacht, und zwar ganz anders einseitig, als Thomas es gemeint: Duns Scotus beginnt, Ockham wird radikal, es folgen der kirchliche Nominalismus und der Kusaner, bei denen man die Sprengkeime und die schon offenen Risse ja nicht übersehen darf. Das alles bedeutete ja auch: Trennung der Einheit Glauben-Wissen; und eben diese Trennung ist eines der Hauptsymptome wie eine der Hauptursachen des spätmittelalterlichen Verfalls; konsequent gehört sie zu den „Fundamenten“ des stärksten Gegensatzes zur römischen Kirche: zu der Verkündigung der Reformatoren des 16. Jahrhunderts.

Kirchliche Duldung von Erscheinungen, die wir als Mißstände erkennen, kann unter das große Gesetz der Heils-Ökonomie fallen; die Forderung der Liebe wie die restlose Verwirklichung des Vertrauens in den Willen des Vaters kann darin seinen Ausdruck finden. Zu dieser Anschauung aber hat sich das späte Mittelalter nicht emporgeschwungen, im Gegenteil, es hat von zwei entgegengesetzten Seiten dagegen gesündigt. Einmal galt in Denken und Praxis der Kurie das wohl erwogene und verantwortungsbewußt realisierte Gesetz des „Lasset das Unkraut wachsen bis zur Ernte!“ kaum.

Andererseits waren der Blick für die Unantastbarkeit der Lehre und das Verantwortungsbewußtsein außerordentlich getrübt. Die Grenze jenes Ökonomiegesetzes aber ist angegeben durch das andere Gesetz der stets geforderten und allein entscheidenden richtigen Struktur, der Vermeidung sowohl jeder Lücke wie jeder Hypertrophie, die Bewahrung der Einheit. Dieses Gesetz aber war in der Erscheinung der spätmittelalterlichen Mißstände tief verletzt.

*

Kürzlich erschien der Aufsatz von Eduard Hegel über „Städtische Pfarrseelsorge im deutschen Spätmittelalter“ (diese Zeitschrift 57 (1948) 207 bis 220. Auch diese sachliche, klar aufgebaute Darlegung schöpft die Problematik nicht aus. Die hochwichtige Unterscheidung zwischen historischer Ursache und Schuld, die einmal auftaucht (S. 208 unten), wird leider nicht durchgeführt. Daß aber das Ungenügende der damaligen städtischen Seelsorge in Deutschland vor allem zurückgehe auf „seit langem gewordene objektive Verhältnisse“ (S. 213, 220), die zu ändern nicht in der Macht des Pfarrklerus lag, und nicht zu seiner Pflicht gehörte (S. 219), hellt das Bild nicht auf, es macht es düsterer. Denn es geht nicht primär um die subjektive Schuld oder Unschuld der Menschen, sondern um objektive Kraft oder Unkraft. Es geht darum, ob der Acker, das Reich Gottes, hundertfältige Frucht brachte, oder ob das Unkraut (der alles durchdringende finanzielle Gesichtspunkt, die [sehr gut gezeichnete] Zerbröckelung der Pfarrseelsorge, die Massierung und Entleerung des Gottesdienstes etc.) den Weizen hinderte, genügend reich aufzuwachsen.

Zu den Predigten: eine Analyse nach religiös-seelsorgerlichen Gesichtspunkten fehlt noch. Die von Brandt über Ecks Predigtstätigkeit gegebene Auskunft genügt ja nicht. Die Gelehrsamkeit und der Dokortitel (S. 219) sind für sich allein keine Gegeninstanz. Vielleicht erweist sich das bei niemand klarer als bei Johann Eck, sobald man nach der eigentlichen theologischen und religiös aufschließenden Substanz seiner Arbeit fragt (s. oben S. 351).

Natürlich hat die Untersuchung eines Ausschnittes aus der spätmittelalterlichen Seelsorge ihr Recht, sie ist sogar notwendig, um den Tatbestand sauber zu beschreiben. Es verbietet sich aber, von diesem Ausschnitt allein aus für oder wider Stellung zu nehmen zu Grundfragen des Gesamts der damaligen Lage, etwa zur (historischen) Notwendigkeit eines radikalen Aufstandes gegen die Mißstände.

Es kann sehr wohl sein, daß Pfleger recht hat, wenn er die „überlaute Kritik von Wimpfeling, Brandt und Geiler von Kaisersberg am Pfarrklerus“ (S. 220) schädlich nennt. Aber es nimmt vom Tatbestand, den sie schildern, nichts weg; und man wird das Wort dieser Männer, die man sonst stark herausstellt (vgl. W. Neuß, Die Kirche des Mittelalters 1946, 330), nicht weniger gelten lassen, wenn sie Tadel aussprechen.

Verzeichnis

der im Text abgekürzt zitierten Werke

- Braun Albert, Der Klerus des Bistums Konstanz im Ausgang des Mittelalters. Münster 1933 (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen hrg. v. H. Finke 14).
 Doelle Ferdinand, Reformationsgeschichtliches aus Kursachsen. Münster 1933 (Franziskanische Studien Beiheft 15).
 Doelle Ferdinand, Die Observanzbewegung in der Sächsischen Franziskanerprovinz bis . . . 1529. Münster 1918 (Reformationsgeschichtl. Stud. u. Texte 30/31).
 Doelle Ferdinand, Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Henning. Münster 1915 (Franzisk. St. Beiheft 3).

- Doelle Ferdinand, Die Martinianische Reformbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz . . . Münster 1921 (Franzisk. St. Beiheft 7).
- Eberhardt Hildegard, Die Diözese Worms am Ende des 15. Jahrhunderts . . . Münster 1919 (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 9).
- Festgabe Finke = Abhandlungen aus dem Gebiete der mittleren und neueren Geschichte . . . Eine Festgabe zum 70. Geburtstag Geh. Rat Dr. H. Finke gewidmet von Schülern und Verehrern . . . Münster 1925 (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen. Supplementband).
- Gieseler Carl Ludw., Lehrbuch der Kirchengeschichte. Zweiten Bandes Vierte Abteilung. Bonn 1835.
- Häring Nikolaus, Die Theologie des Erfurter Augustiner-Eremiten Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Limburg 1939.
- Helbling Leo, Dr. Johann Fabri . . . Münster 1941 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 67/68).
- Hüffer Maria, Die Reformen in der Abtei Rijnsburg im 15. Jahrhundert. Münster 1937 (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 13).
- Hoffmann Fritz, Die erste Kritik des Ockamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell. Breslau 1941 (Breslauer Studien zur histor. Theologie hrg. von Seppelt, Maier, Koch. NF 9).
- Iserloh Erwin, Eucharistie und Meßopfer in der Theologie des Johann Eck. (= Reformationsg. Studien u. Texte; im Druck.)
- Lortz Joseph, Die Reformation in Deutschland. Freiburg 1940 (3. Aufl. 1949).
- Lortz Joseph, Die Reformation als religiöses Anliegen heute, Trier 1948 (Vier Vorträge).
- Miller Max, Die Söflinger Briefe und das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm a. D. im Spätmittelalter. Würzburg- Aumühle 1940.
- Mirbt Carl, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Tübingen 1924.
- Neuß Wilhelm, Wege zum Verständnis des Mittelalters und seiner Kunst (Kunstjahrh. des Vereins für christl. Kunst im Erzbistum Köln u. Bistum Aachen 1940). M.-Gladbach 1940.
- Neuß Wilhelm, Das Problem des Mittelalters. Kolmar o. J. (1944).
- Redlich Virgil, Johann Rode von St. Matthias bei Trier. Ein deutscher Reformabt des 15. Jahrhunderts. Münster 1923 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens hrg. von Ildefons Herwegen 11).
- Rensing Theodor, Das Dortmunder Dominikanerkloster. Münster 1936.
- Sasse Hermann, Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls unter Mitarbeit von . . . Erst Sommerlath . . . herausgegeben. Leipzig 1941.
- Störmann Anton, Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgang des Mittelalters und in der Reformationszeit. Münster 1916 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 24-26).
- Vasella Oskar, Bischöfliche Kurie und Seelsorgeklerus. Sonderdruck aus 'Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte' 2. und 3. Heft 1933 (Freiburg Schweiz).
- Vincke Johannes, Der Klerus des Bistums Osnabrück im späten Mittelalter. Münster 1928 (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 11).

Bischof Hommer von Trier und seine Stellung zur Mischehenfrage

Von Diözesanarchivar Dr. Alois Thomas, Trier

II. Nachgiebigkeit und Widerruf*

Bis zum Jahre 1832 hatte Erzbischof Spiegel einen verhältnismäßig festen Standpunkt der Regierung gegenüber eingenommen und die Versuche Schmeddings zur Nachgiebigkeit entschieden abgelehnt. Er scheint jedoch schon bald nachher nachgiebiger geworden zu sein. Wie Schrörs⁴¹⁾ nachweist, war er von Dr. München beeinflusst, der ein der Regierungsansicht entgegenkommendes Gutachten über die Auslegung des Päpstlichen Breve ausarbeitete. Es ist gezeichnet vom 17. Oktober 1832 und wurde später nur in einem Auszug veröffentlicht⁴²⁾, befindet sich aber im vollen Wortlaut bei den Trierer Akten, weil es von ihm gelegentlich der Verhandlungen zur Konvention 1834 von Berlin aus dem Bischof Hommer übersandt worden ist⁴³⁾. Ein zweites Gutachten von Dr. München „Bemerkungen zu dem apostolischen Breve vom 25. März 1830 über die gemischten Ehen“ wurde von ihm dem Bischof Hommer bei seinem Besuch in Bertrich überreicht⁴⁴⁾. Es war erst in Berlin verfaßt worden. Darum ist die Ansicht Schrörs irrig, Michaelis⁴⁵⁾ und Cronenberg⁴⁶⁾ hätten das von ihnen erwähnte Gutachten mit dem von 1832 verwechselt⁴⁷⁾.

Nikolaus München hatte zu Bischof Hommer nähere Beziehungen, weil er aus der Diözese Trier stammte. Er war in Wadern am 19. Oktober 1794 geboren, 1818 bis 1822 Vikar in St. Wendel, dann seit 1822 Lehrer an der Rektoratsschule auf dem Kalvarienberg bei Ahrweiler, studierte seit 1824 in Bonn und promovierte dort zum Doktor der Theologie und der beiden Rechte. 1825 wurde er Geheimsekretär des Erzbischofs von Spiegel und 1832 Domkapitular in Köln. Er war nach dem Urteil Schrörs ein gelehrter und praktisch tüchtiger Jurist, allerdings kein großer Charakter, der kirchlich bedenklichen Grundsätzen, theologischen (hermesianischen) wie kanonistischen, huldigte⁴⁸⁾. In seinem Gut-

*) Siehe den ersten Teil in Heft 3/4 (1949) dieser Zeitschrift.

⁴¹⁾ S. 142

⁴²⁾ Fr. Nippold, Die verschiedenen Stadien des sogenannten Preußischen Kirchenstaates = Preußische Jahrbücher 23 (1869) 443. 448.

⁴³⁾ DiöArchiv Bl. 173a. Es trägt den Vermerk Hommers: „p. 10. 7. 1834“

⁴⁴⁾ DiöArchiv Bl. 186. Es ist gekennzeichnet: „Berlin, den 23. Juni 1834, Dr. München“, und trägt den Vermerk: „p. Bertrich, 26. 7. 34“.

⁴⁵⁾ Allg. Realenzyklopädie 6 (1848) 307.

⁴⁶⁾ Geschichte der Erzdiozese Köln (1881) 420.

⁴⁷⁾ Schrörs, 150.

⁴⁸⁾ Schrörs, 64. — Er wurde 1848 Offizial, 1850 Ordinariatsrat und 1863 Dompropst. Bereits im Februar 1851 hatte Erzbischof von Geissel zu seiner Ernennung ein Testimonium idoneitatis ausgestellt, worauf er vom König designiert wurde. Auch der Papst erteilte 1852 die Provista, nachdem München seine frühere falsche Ansicht widerrufen und eine aufrichtige Erklärung seiner Rechtgläubigkeit gegeben hatte. Es wurde darüber mit Münchens Zustimmung im Osservatore Romano und danach in der in Köln erscheinenden Deutschen Volkshalle 4 (1852) Nr. 145 vom 27. Juni eingehend berichtet (der Artikel wurde später abgedruckt in der Bonner Zeitschrift 2 (1852) 197, bei Roskovany, De matrimoniis mixtis 3, 188 und Reusch, Briefe an Bunsen 156). Wegen dieses Widerrufs wurde die päpstliche Ernennungsurkunde in Berlin zurückgehalten. Erst im Sommer 1863 gab Berlin infolge eines Ausgleichs die Genehmigung,

achten vom Jahre 1832 sind die wesentlichen Punkte der späteren Konvention schon enthalten⁴⁹.

Spiegel wurde unter dem Vorwand der Teilnahme an Staatsratssitzungen nach Berlin beordert und traf dort Anfang Juni 1834 ein. Sicher nicht erst am 10. Juni, wie Schrörs und Bastgen meinen⁵⁰, denn bereits am 8. Juni schrieb er aus Berlin an Hommer:

„Ew. Bischöfliche Gnaden kann ich nun erst, gleichwohl nur im engsten Vertrauen, von der speziellen Veranlassung meiner Hierherberufung, um den Sitzungen des Staatsrates beizuwohnen, Nachricht geben. Meine Anwesenheit soll benutzt werden, um den Inhalt des Päpstlichen Breve vom März 1830 (die Antwort des Heiligen Vaters an die Bischöfe im Metropolitanbezirk Köln auf derselben Beschwerden in der Behandlung der gemischten Ehen) mit mir zu erörtern und gleichmäßige Auslegung im Benehmen von Seiten der Bischöfe über den Gegenstand hervorzurufen, in welchem Falle dann der König die Übergabe des Breve an den Erzbischof und die andern Herrn Bischöfe des Metropolitanbezirks mit der Erlaubnis amtlicher Bekanntmachung an die Pfarrer bewilligen dürfte. Anscheinend ist also Allerhöchsten Orts die Überzeugung eingetreten, daß ein Mehreres, als das Breve ausspricht, nicht erlangt werden könne, daß aber auch vieles zugestanden, manches Hindernis weggeräumt und die Angelegenheit im Ganzen wesentlich erleichtert worden. — Und werden nun konfidentielle Beratungen mit dem Herrn Ministerresidenten Bunsen stattfinden, deren Ergebnis des Königs Benehmen in der an sich wichtigen, in den Folgen noch wichtigeren Angelegenheit bestimmen dürfte. Ew. Bischöflichen Gnaden ersuche ich daher jetzt schon, das Päpstliche Breve wiederholt zu lesen, und den Inhalt punktweise zu erwägen, damit Hochsie darüber ein Urteil schöpfen, was nachgegeben, was den Bischöfen und den Pfarrern zugewiesen, und welche Fälle der alten, strengen Kirchendisziplin unterworfen bleiben. Mein Reisegefährte, Herr Domkapitular Dr. München, und ich, wir haben bei wiederholter Erörterung des Breve gefunden, daß eigentlich eine Dispens für Einsegnung der gemischten Ehen in allen jenen Fällen, also die Zulassung der Einsegnung geschehen könne, wo nicht beim katholischen Brautteile eine *temeritas* vorwalte, und deswegen nur die im Breve angeregte, bei uns übrigens meines Wissens nicht gebräuchliche *assistentia passiva* stattfinden würde. — Über die Anwendung oder vielmehr über die Form der *assistentia passiva* muß noch Beratung und Einigung, auch um der Gleichartigkeit willen, stattfinden. Es kommt hierbei so wie bei der Sache überhaupt, der Grundsatz des Allgemeinen Landrechts in Betracht, daß die Gültigkeit, die Anerkennung der Ehe, von des Priesters Einsegnung abhängig erklärt ist; hieraus ergibt sich auch für uns, warum von Seiten des Königs und der sämtlichen Höchsten und Hohen Staatsbehörden ein so großes Gewicht auf die Einsegnung vom katholischen Pfarrer gelegt wird und man sich mit der Praxis der *assistentia passiva* nicht glaubt begnügen zu dürfen.

Wird die nun vorzunehmende Erörterung des päpstlichen Breve zum gewünschten Resultate führen, dem Willen des Königs im wesentlichen genügt, eine Gleichförmigkeit in der Behandlung der gemischten Ehen für die westlichen Provinzen gleich jener in den östlichen ins Leben treten, so wird auch manches in den äußeren Verhältnissen sich zum Besten für die Katholiken gestalten, dafür sprechen manche Vorarbeiten, welche aber in der gegenwärtigen Verstimmlung der Gemüter ruhen müssen, damit nicht ein Abweisungsdekret ergehe, und somit auch für die Zukunft sehr erschwert werde.

Zu meinen Hoffnungen darüber, was durch den Erfolg der eben jetzt stattfindenden Beratungen und Abkommen zum wirklichen religiösen Wohl, auch zur Ehrenrettung, ich möchte wohl sagen, Wiederherstellung der Kirchenrechte

so daß München am 5. Oktober 1863 als Dompropst eingeführt werden konnte. Er starb am 29. Januar 1881 in Köln. Über die wichtigsten Schriften von ihm vgl. W. Kosch, Das katholische Deutschland 2, 3146.

⁴⁹ Schrörs 143.

⁵⁰ Schrörs 149; Bastgen 162.

in Ehesachen bewirkt werde, rechne ich, daß der König über den Zivilakt der Ehe aufs wenigste dahin sofort verordne, daß auch auf dem linken Rheinufer die priesterliche Einsegnung der bürgerlichen Trauung vorhergehen solle; auf diese Weise werden die nur bürgerlich zu contrahierenden Ehen ganz wegfallen, und dem Zivilakt ist gleichsam das Genick gebrochen.

Sobald nun ein näheres Ergebnis aus den nun stattfindenden Beratungen vorliegen wird, versäume ich nicht, Ew. Bischöflichen Gnaden noch wieder vertrauliche Nachrichten zu geben. Möchten dann die Sachen sich so christlich und friedliebend gestalten, wie Ew. Bischöfliche Gnaden im verehrlichen konfidentiellen Schreiben vom 5. Oktober 1832 freimütig und doch richtig geäußert haben; auch werde ich ein über den Inhalt des Päpstlichen Breve vom Domkapitular München mit Scharfsinn ausgearbeitetes ausführliches Gutachten vorlegen, sobald das hier in Rede stehende Geschäft uns zum mündlichen Benehmen zusammenführen wird. Das Gutachten ist zu bogenreich, um hier eine Kopie davon machen zu lassen . . .⁵¹

Hommer setzte große Hoffnungen auf die Verhandlungen. Er glaubte, man könne über den Wortlaut des Breve hinaus noch etwas entgegenkommen. Die passive Assistenz möchte er umgehen, statt dessen eine klare Vereinbarung vor Abschluß der Ehe herbeiführen. Um dies zu erreichen, wäre er bereit, die Kindererziehung nach dem Geschlecht der Eltern zuzugeben. Er schrieb u. a.:

„Ich habe nach Höchstdero Wunsch das Breve vom 25. März 1830 nochmal gelesen und wieder gelesen und finde es zwar äußerst mild und zweckmäßig, doch zugleich noch einiger Modifikation fähig. Der Heilige Vater, indem er den Bischöfen empfiehlt, *ne graviora rei catholicae mala obveniant*, und weiter unten *ut attendatis quanta prudentia agendum sit*, verbunden mit dem Bewußtsein, welche Verfahrungsweise in den östlichen Provinzen statthat, ohne sie zu untersagen, scheint selbst einzusehen, daß die Bischöfe in der Lage, worin sie sich befinden, einen weiteren Schritt zu tun genötigt sind, als er selbst öffentlich auszusprechen nicht vermag. Es kommt also darauf an, in welchen umsichtigen Ausdrücken dieses geschehen könne.

Die *assistentia passiva* möchte wohl am meisten dazu beitragen, die Zahl der gemischten Ehen zu vermindern, indem katholische Brautleute dieses mehr scheuen würden, als die Trauung vor einem protestantischen Geistlichen; allein dieses geschah nie in Deutschland, würde auch mehr Aufsehen bei uns machen, als andere Vorsichtsmaßregeln und ist eigentlich eine Täuschung, welche die *Communicatio in sacris* nur scheinbar umgeht . . .

Wohl würde es für viele Fälle gut sein, wenn die kirchliche Trauung dem Zivilakte vorausginge; allein wenn es erreicht werden könnte, daß bei dem Zivilakt die Brautleute — zur Vorbeugung künftiger Uneinigkeit — befragt würden, sich frei zu erklären, wie sie über die Religion der zu erziehenden Kinder unter sich überein gekommen seien; so wäre dies ein Mittel, der *temeritas* und dem Leichtsinns des katholischen Teiles vorzubeugen, und zugleich die wechselseitige Übereinkunft zu beglaubigen. Im Falle die Kinder alle katholisch oder nur nach dem Geschlecht katholisch erzogen werden sollen, würde die Einsegnung von seiten des katholischen Pfarrers zuzugeben sein; im Falle aber, daß keines der Kinder katholisch werden solle, diesem nicht zugemutet werden dürfe, zu assistieren . . .

Hiernach wäre dann katholischerseits nichts nachgegeben als die Assistenz bei solchen Ehen, wo die Kinder nach dem Geschlecht erzogen werden sollen. Aber hier wäre n. E. der Fall *ne graviora mala obveniant*; — es wäre eine Annäherung dem Gebrauch der östlichen Provinzen — und aus der Not eine Tugend machen . . .⁵²

Das Gutachten Münchens, das als Grundlage für die Verhandlungen in Berlin diente, war damals Hommer noch nicht bekannt. Erst am 27. Juni 1834 teilte ihm Dr. München aus Berlin mit, er werde ihm das Gutachten im Auftrag des Erzbischofs zusenden. Zugleich schrieb er ihm, daß die Besprechungen zum

⁵¹ DiöArchiv Bl. 184.

⁵² DiöArchiv Bl. 185.

Abschluß gekommen seien und dem König zur Genehmigung vorlägen. Er wolle ihn bald in Trier besuchen und bei dieser Gelegenheit ein zweites Gutachten mitbringen. Um alles noch geheim halten zu können, werde er seine Mutter (in Wadern) besuchen, um so unauffällig zu ihm kommen zu können. Außerdem wünsche der Erzbischof eine Zusammenkunft wegen der Angelegenheit mit ihm in Koblenz. Auch Bunsen werde dazu kommen. Am folgenden Tage berichtete auch Spiegel selbst an Hommer⁵³ und lud ihn zu der Besprechung in Koblenz ein. Ebenso bat ihn der König (30. Juni), sich mit dem Erzbischof „über ein gleichmäßiges Verfahren zu vereinigen.“⁵⁴

Hommer konnte sich noch keine Vorstellung machen, wie eine tragbare Einigung möglich sei. In seiner Antwort an Spiegel schrieb er, er könne sich keine Modifikation ausdenken, wie sowohl dem Willen des Königs als auch des Papstes genügt werden könne, ohne dabei auf der einen oder anderen Seite anzustoßen. Er sei darum begierig auf das Gutachten Münchens. Dann fuhr er fort:

„Ich habe das päpstliche Breve soeben nochmal gelesen. Ich mag den Inhalt desselben noch so sehr zergliedern, ich finde ihn im wesentlichen dahin hinauslaufen, daß bei der alten Vorschrift, ohne die Bedingung die Kinder in der katholischen Religion zu erziehen, die Einsegnung nach katholischem Ritus nicht vorgenommen werde, bestanden wird; — oder in diesem Falle die passive Assistenz zu leisten. Durch diese letztere wird nach meiner Ansicht nicht allein nichts gewonnen, sondern die Hauptsache verschlimmert werden. Nach Ew. Erzb. Gnaden früherem Schreiben vom 8. d. würde dieses auch nicht gerne gesehen werden. Indessen lasse ich mich doch auch sehr gerne belehren und bin im voraus überzeugt, daß, welches Auskunftsmittel E. E. G. die Sache ins Reine zu bringen, wählen werden, ich mich demselben zu konformieren nicht das geringste Bedenken zu haben brauche . . .“⁵⁵

Spiegel und Bunsen hatten die Konvention am 19. Juni 1834 unterschrieben. Sie waren darin überein gekommen, das päpstliche Breve sollte mit Vorsicht in Form von vier lateinischen Hirtenbriefen, jeder dasselbe mit anderen Worten sagend, den Pfarrern mitgeteilt werden. In der Auslegung des Breve sollte u. a. besonders betont werden, in Zukunft seien nur die vor dem evangelischen Pfarrer, nicht auch die vor dem Zivilbeamten geschlossenen Mischehen gültig, und darum könnten nur die ersteren in dieser Form schon geschlossenen von den Bischöfen revalidiert werden. Damit jedoch die Hirtenbriefe nicht in Unklugheit und Böswilligkeit mißbraucht würden, sollten sie mit einem besonderen Schreiben an die Dekane begleitet sein und darin den Pfarrern die größte Vorsicht in Mitteilung dieser Aktenstücke anbefohlen werden. Die ganze Behandlung des Gegenstandes sei den Pfarrern im Sinne des in den Hirtenbriefen erklärten Breves zu überlassen. Damit würde die Angelegenheit jedoch keineswegs der Jurisdiktion der Bischöfe entzogen, weil viele aus Mangel an Einsicht und Ängstlichkeit oder infolge von Mißgriffen sich an die Bischöfliche Behörde wenden müßten, wodurch diese dann Entscheidungen veranlassen könne. Damit nun diese letzteren nicht widersprechend seien, müßten die Bischöflichen Behörden über die Grundsätze, nach denen sie vorkommende Fälle zu behandeln hätten, im voraus übereinkommen. Das beste und sicherste sei deswegen, eine Instruktion zu entwerfen, dergemäß künftig alle Entscheidungen zu erfolgen hätten. Es sollten besonders sechs Punkte festgelegt werden:

1. Die Canones und die mehr entwickelte Praxis sind zwar nicht aufgehoben und außer Kraft gesetzt; allein es ist eine Art von Dispensation erfolgt, ein Nachgeben (tolerantia) eingetreten. Hierdurch ist also die Disziplin gemil-

⁵³ Schreiben v. 28. Juni. — DiöArchiv Bl. 188.

⁵⁴ Schreiben v. 30. Juni. — DiöArchiv Bl. 190.

⁵⁵ DiöArchiv Bl. 191.

dert und es kann hinfort nach dem Geiste der Canones und der kirchlichen Anforderungen so gehandelt werden, daß der Allerhöchsten Kabinettsorder von 1825 genügt werde.

2. Nach diesem Grundsatz ist der Inhalt der einzelnen Stellen des Breve zu ermitteln und mildernd zu erklären. Insbesondere kann von Seiten der Bischöfe alles zugelassen werden, was in dem Breve nicht ausdrücklich untersagt, oder was, als zu beachten, bestimmt angegeben worden ist.
3. Die Tätigkeit der Pfarrer besteht daher vorzüglich in der Belehrung und Ermahnung, im allgemeinen sowohl als im besonderen in den speziellen Fällen.
4. Mit der speziellen Cognitio hört auch die Erteilung der Dispensation und Erlaubnis, bei der Eheschließung zu assistieren (*licentia assistendi matrimonio*) auf.
5. Von der Cautio oder dem Versprechen rücksichtlich der Erziehung der Kinder in der Religion des einen oder anderen Elternteiles, wird ganz Abstand genommen. Die religiöse Gesinnung des katholischen Teiles in Absicht auf Glaubenstreue und Pflichterfüllung bei der künftigen Kindererziehung ist vorzüglich ins Auge zu fassen und darauf einzuwirken. Und nach dieser Gesinnung, die mit Milde in jedem einzelnen Falle beurteilt werden muß, ist das ganze Verhalten einzurichten.
6. Die Fälle, in denen die assistentia passiva stattfinden soll, sind möglichst zu beschränken. Alles was die Leichtfertigkeit nicht vermuten läßt, oder sie doch in der sittlichen Beurteilung mildert, hebt den Fall der assistentia passiva auf. Dahin gehören solche Umstände, welche auch bei anderen Ehehindernissen eine mildere Behandlung der Dispensation begründen, so z. B. vorhergegangene Schwängerung, vorgerücktes Alter (*aetas superadulta*), Beilegung von Familienzweisten und dergleichen. In allen Fällen, in denen diese assistentia passiva nicht eintritt, werden die üblichen kirchlichen Feierlichkeiten vollzogen.

Weiter wurde festgelegt, daß die päpstliche Instruktion vom 27. März 1830 nicht über das päpstliche Breve selbst hinausgehen könne. Sie sei nur zur Kenntnisnahme der Bischöfe bestimmt; ihre Bekanntmachung sei weder notwendig noch rätlich. Als Gegenleistung für die Kirche wurde von Seiten der Berliner Regierung versprochen, die Geistlichen Gerichte einzuführen, die Ziviltrauung abzuschaffen, sowie eine Reform der Ehescheidung durchzuführen, damit dem katholischen Teil in gemischten Ehen eine größere Sicherheit geboten sei.

Nach Abschluß der Konvention reiste Spiegel mit Dr. München alsbald ab, um auch die Suffraganbischöfe zum Beitritt zu gewinnen. Er besuchte zunächst den Bischof von Paderborn, F. Clemens, Frh. von Ledebur, der am 5. Juli beiträt. Sodann fuhren sie zum Bischof von Münster, Kaspar Max Frh. von Droste zu Vischering, der am 10. Juli seinen Beitritt erklärte. In einem Brief an Hommer (16 Juli 1834) schrieb dieser darüber:

„Am 6. d. M. erhielt ich ein Allernädigstes Kabinettschreiben von Sr. Majestät dem Könige, dessen Inhalt wahrscheinlich dem Euer Bischöflichen Gnaden, zugekommenen ganz gleich ist. Am 7. abends trafen S. Erzbischöfliche Gnaden, der Hochwürdigste Herr Erzbischof von Köln hier ein und hatten die Gnade, mich gleich am andern Tage vormittags zu besuchen. Vom Höchstdemselben wurden wir alsdann alle mir notwendigen Mitteilungen gemacht, in betreff der bewußten päpstlichen Breve, worüber wir, sowie auch über die ganze Angelegenheit der gemischten Ehen mündlich verhandelten. Nachdem ich nun an den folgenden Tagen alles gelesen und ruhig überlegt hatte, nahm ich keinen Anstand, mich mit dem Hochwürdigsten Herrn Erzbischof über die Sache zu einigen und eine zustimmende Erklärung schriftlich abzugeben und zu unterzeichnen, wie dieses auch der Hochwürdigste Herr Bischof von Paderborn schon vor mir getan hatte. Daß Eure Bischöfliche Gnaden unserm Beispiel folgen werden, darf ich gewiß hoffen, und bezweifle dieses auch nicht.“⁴⁵⁰

Ehe dieses Schreiben des Bischofs von Münster ankam, hatte sich München

schon bei Hommer eingefunden. Er traf ihn am 20. morgens in Bertrich, legte ihm die Akten der Berliner Verhandlungen vor und gab dazu seine konventionsfreundlichen Erklärungen. Dann reiste er, um seine Mission zu verschleiern, zu seiner Mutter nach Wadern. Hommer kehrte unmittelbar darauf nach Trier zurück und lud Generalvikar Günther und Dompropst Auer zu einer Besprechung ein. Er übergab ihnen dabei die diesbezüglichen Akten, nämlich das Schreiben des Erzbischofs und der drei übrigen Bischöfe vom April 1828 an den Papst, das Päpstliche Breve vom 25. März 1830, die Päpstliche Instruktion vom 27. Februar 1830, die ihm bis dahin selbst noch unbekannt gewesen war⁵⁷, ferner die in Berlin getroffene Einigung vom 19. Juni 1834 und die Bemerkungen Münchens aus Berlin vom 23. Juni 1834. Die Besprechung fand am 25. Juli statt. Über den Inhalt ist nichts bekannt. Beide scheinen aber gleicher Ansicht mit dem Bischof gewesen zu sein.

Am 26. Juli traf München von Wadern kommend in Trier ein, am folgenden Tage reiste er dann mit Hommer nach Koblenz, wo sie Spiegel und Bunsen trafen. Am 29. Juli fand sodann im „Trierischen Hof“ neben dem Stadttheater die Zusammenkunft statt. Außer Bunsen nahm von Seiten der Regierung auch noch der Oberpräsident von Bodelschwingh teil. Hommer unterschrieb die Konvention, die schon die Zustimmungserklärung der Bischöfe von Münster und Paderborn trug, mit folgenden Worten: „Der mir vorgelegten zwischen dem Hochwürdigsten Erzbischof von Cölln Herrn Grafen Spiegel zum Desenberg und Kanstein und dem Königlichen Legationsrat und Ministerresidenten am Päpstlichen Hofe über das apostolische Breve vom 25. März 1830 die Angelegenheit der gemischten Ehen betreffend und dessen Verständigung am 19. Juni l. J. zu Berlin getroffenen Übereinkunft trete ich, als mit meinen Ansichten in allen Punkten übereinstimmend, bei, und werde dieselben zur Ausführung bringen, sobald mir das Apostolische Breve mit der landesherrlichen Genehmigung zugekommen sein wird. Coblenz, am 29. Juli 1834. Josef von Hommer, Bischof von Trier⁵⁸.

Und an den König schrieb Hommer: „Ich bin dieser Übereinkunft sogleich und ohne Anstand um so mehr beigetreten, als sie mit meinen Ansichten übereinstimmen . . .“⁵⁹

Wenn wir uns nun fragen, wie es möglich war, daß so ein treukatholischer und edler Bischof einer solchen Konvention zustimmen konnte, dann müssen wir sowohl seine Charakteranlagen beachten als auch die Schwierigkeit der Lage überlegen. Hommers charakteristischer Wesenszug war Milde und Friedensliebe, die den Streit verabscheute. Seine nächsten Mitarbeiter bezeichnen ihn als ein Muster von Demut und „der freundlichsten und liebeichsten Herablassung gegen jeden ohne Unterschied von Stand und Rang . . .“, der Zudrang zu ihm sei tagtäglich bedeutend gewesen, viele von ihnen seien nur gekommen, „um den freundlichen und anspruchslosen Mann zu sehen und kennen zu lernen“⁶⁰, so schrieb über ihn J. G. Müller, der spätere Bischof von Münster. Und

⁵⁷ Es kann nicht stimmen, was Johannes Heckel S. 560 schreibt, Schmedding habe Hommer bei seinem Besuch im Herbst 1832 das Breve des Papstes und die Instruktion vorgelegt. Hommer kannte sie erst seit der Berliner Konvention.

⁵⁸ Den genauen Wortlaut der Konvention mit der Zustimmungserklärung der Bischöfe von Paderborn, Münster und Trier s. DiöArchiv Bl. 192. — Die Berliner Konvention zwischen Spiegel und Bunsen ist abgedruckt bei J. Wagner, Josef von Hommer, Bischof von Trier (Trier 1917) 175—178; ferner Roskovany II 185 S. 248; dort auch II 188 S. 256 die Beitrittserklärung des Bischofs Hommer.

⁵⁹ Heinrich Reusch, Briefe an Bunsen (Leipzig 1897) 180.

⁶⁰ Bischof Josef von Trier. Ein Nekrolog: Zeitschr. für Phil. und kathol. Theologie 1837, 2, 237.

Hommers Nachfolger, Wilhelm Arnoldi, sagte in seiner Trauerrede: „Liebe und Wohlwollen war der hervorragendste Zug in seinem Charakter . . . Wenn er kam, brachte er Frieden, und wenn er Abschied nahm, sehnte sich jedes Herz nach seiner Nähe. Gewöhnt, von allen das Beste zu denken, und selber gerade und arglos, konnte er nicht leicht an die Tücke und Unredlichkeit der Menschen glauben . . . Wer unsern im Herrn entschlafenen Bischof näher kannte, wird gestehen müssen: Er wollte und suchte überall das Beste, und nie hatte er wissentlich und mit Vorbedacht der guten Sache oder seinem Amte etwas vergeben . . .“⁶¹.

Außerdem muß man bedenken, daß Hommer in einer Zeit heranwuchs, in der die weltliche und geistliche Gewalt in einer Hand vereinigt war, der Kurfürst als Standesherr zugleich Erzbischof war, warum auch die Interessen der Kirche nicht leicht mit denen des Staates in Widerstreit geraten konnten. Hommer war gewöhnt, in aufrichtiger Treue und edlem Wohlwollen seinem weltlichen Herrscher gegenüber zu stehen. Wir wissen es von ihm, wie er Klemens Wenzeslaus auch nach 1794 noch anhing. Das wollte er auch beim neuen Herrscher, dem König von Preußen. In der Frage der gemischten Ehen kam er jedoch als Priester und Bischof in einen Gegensatz zu ihm. Darum bemühte er sich, einen Ausgleich zu finden und den Streit zu vermeiden, besonders weil er sich von ihm keinen Vorteil für die Kirche erhoffte.

Die sophistischen Gutachten und die Unterredung mit Dr. München wirkten bei seiner Geisteshaltung darum stark auf ihn ein. Dazu waren ihm die andern Suffraganbischöfe von Paderborn und Münster vorangegangen und hatten sich der nachgiebigen Haltung ihres Erzbischofs schon angeschlossen, letzterer hatte ihn sogar schriftlich zum Beitritt aufgefordert. Schließlich drangen Bunsen und Bodelschwingh in Koblenz auf ihn ein. Besonders aber war es das Vertrauen in die Klugheit und guten Absichten des von ihm verehrten und geschätzten Erzbischofs, die ihn als letzten zum Beitritt bewogen. Er schrieb kurze Zeit nachher an ihn (7. September 1834): „Was das Geschäft selbst angeht, so war ich zwar mit der Art, wie es eingeleitet worden ist, im voraus einverstanden; doch kann ich nicht leugnen, daß ich wegen der Folgen, welche es haben wird, oft noch sehr unschlüssig war; aber das Zutrauen zu Ew. Erzbischöflichen Gnaden, welches Höchstensie anzuerkennen, mir die Gerechtigkeit widerfahren lassen, und die Überzeugung von der tiefen Weisheit und ganz eigenen Umsicht Euer Erzbischöflichen Gnaden, womit Sie dergleichen wichtige Gegenstände jederzeit zu übersehen die große Gabe besitzen, haben meine Bedenklichkeit besiegt und mich vollends für den Beitritt bestimmt . . .“⁶².

Hommer hatte jedoch bald heftige Gewissensbisse wegen seiner Zustimmung. Er äußerte sie auch im November 1835 gegenüber Schmedding, als dieser aus einem anderen Anlaß bei ihm weilte⁶³. Aber der vollen Tragweite der verderblichen unkirchlichen Konvention war er sich zunächst nicht bewußt. Er hatte geglaubt, das Bestmögliche zu tun. Aber es war ihm doch nicht wohl dabei. Er schrieb darüber an den Bischof von Münster (21. August 1834):

„Allerdings hatte ich den Herrn Kanonikus München schon vorher, als ich Ew. Bischöfl. Gnaden Schreiben erhalten hatte, bei mir gesehen, der mir die ganzen Verhandlungen vorlegte; aber doch war mir Hochdero verehrliches Schreiben beruhigend vor der Zusammenkunft mit dem Herrn Erzbischof erhalten zu haben, und bestärkte mich in meinem schon gefaßten Entschluß. Dieser mein Entschluß gründete sich darauf, daß ich hoffte, das Los der katholischen Kirche würde dadurch gebessert werden, und die Gesinnung der Evangelischen mildern. Ich glaubte auch, daß jede Forderung zu einer Gegenforderung reizt,

⁶¹ Wagner, Hommer 194.

⁶² DiöArchiv Bl. 197.

⁶³ Johannes Heckel, 562.

der evangelische Teil — ungezwungen — eher in der Erziehung der Kinder in der katholischen Religion einwilligen würde, als wenn er hierzu durchaus angehalten werden sollte. Dann befürchtete ich auch, daß S. Majestät, welche diese Sache zur eigenen Angelegenheit gemacht zu haben scheint, bei fernerer Widersetzlichkeit zu strengeren Vorkehrungen, die er schon manchmal angedroht hat, schreiten und dadurch die Lage der Katholiken schlimmer werden könnte.

Die Interpretation des päpstlichen Breve ist zwar logisch, aber zuweilen doch auf die Spitze gestellt. Indessen sieht man doch der ganzen Fassung des Breve an, wie sehr S. Heiligkeit den Frieden der Kirche und der Staaten, selbst mit Aufopferungen wünscht, und daß er nachgibt, was er mit Aufrechterhaltung seiner Würde nachgeben kann; auch dieses trug zu meinem Entschluß bei. Ich kenne die Gründe, welche Eure Bischöfliche Gnaden zu dem ihrigen bewegen haben, nicht; aber ich stelle mir vor, daß es ungefähr die nämlichen sein werden; würden es aber andere und wichtigere sein, so würden sie mich noch mehr beruhigen. Dem ungeachtet liegt mir seit meiner Unterschrift die Sache doch schwer auf dem Herzen, und ich stelle mir die Widersprüche schon vor, welche wir von allen denen zu erwarten haben, die früher so fest auf dem geforderten Versprechen bestanden. Ich kann es nicht leugnen, daß ich noch nachher den Briefwechsel, welchen ich mit verschiedenen Herren in dieser Materie, besonders mit Ihrem Herrn Bruder Weibbischof, damaligen Generalvicarius, in den Jahren 1817—1819 geführt habe, nochmals durchgelesen habe, und muß mich wundern, mit welcher Energie und Festigkeit Ihr Herr Bruder allen Zumutungen widerstanden hat, während jetzt auf einmal alles hingegeben ist. Freilich hat sich seit jener Zeit manches geändert, und die Lage ist nicht mehr die nämliche; allein, ich kann mich doch des Nachdenkens über die Folgen, welche der Schritt haben wird, nicht entschlagen. Was am meisten mir Nachsinnen macht, ist: daß man die gute Aussicht, die man uns gemacht hat, vielleicht doch nicht in Erfüllung gehen lassen, sondern noch gar, wenn eine Zeitlang vorüber sein wird, noch andere und stärkere Forderungen machen wird. Da tröstet mich aber der Gedanke: Gott verläßt seine Kirche nicht⁶⁴.

Hommer übersandte das päpstliche Breve, das er mit einem kurzen lateinischen Zusatz versehen und am 7. Oktober unterschrieben hatte, am 14. Oktober den Dechanten mit der Bitte um Weitergabe an die Pfarrer. Das Begleitschreiben lautet:

„Ew. Hochwürden erhalten beikommend Abdrucke meines Rundschreibens vom 7. d. M. mit dem apostolischen Breve über die gemischten Ehen in den westlichen Provinzen der preussischen Monarchie in erforderlicher Anzahl für die Herren Pfarrer Ihres Dekanates, welchen Sie dieselben ungesäumt auf ganz zuverlässigem Wege wollen zugehen lassen. Die darin ausgesprochene große Milderung der bisherigen Disziplin in dieser Ehesache ist nur aus Rücksicht auf die hier obwaltenden ganz speziellen und dringlichen Umstände, und auf das allgemeine Wohl der katholischen Kirche in diesen Provinzen nachgegeben worden, und daher hat der heilige Apostolische Stuhl möglichste Geheimhaltung des Antwortschreibens verlangt. Diesem nach mache ich es jedem Geistlichen, zu dessen Kenntnis diese Mitteilung kommen sollte, ausdrücklich zur Pflicht, keinen anderen Gebrauch davon zu machen, als zur amtlichen Ausführung in vorkommenden Fällen, und sie namentlich nicht an andere durch Abschreiben oder Druckschriften gelangen zu lassen, oder zu ihrer Verbreitung beizutragen. Die Herren Pfarrer werden ihren Vikaren, Kaplänen und den Curatpriestern ihrer Pfarreien in den eintretenden einzelnen Fällen nach dem Inhalt des Breve sub sigillo die notwendige Anleitung zum angemessenen Verhalten im Beichtstuhl geben“⁶⁵.

Die Instruktion für das Generalvikariat fertigte er am 8. Oktober aus⁶⁶. Sie ist ein trauriges Dokument, unter das Hommer seine Unterschrift gesetzt

⁶⁴ DiöArchiv Bl. 196. — Einen Teil dieses Briefes s. bei Grisar S. 520.

⁶⁵ DiöArchiv Bl. 199; 203. — Das Breve mit Zusatz ist abgedruckt in Stat. synod. VIII 313.

⁶⁶ DiöArchiv Bl. 200; vgl. auch Roskovany II 189, S. 256.

hat. Er wird es mit gemischten Gefühlen getan haben und sein treuer Generalvikar es wenig erfreut entgegengenommen haben. Die Instruktion hat folgenden Wortlaut:

„In dem Sinne des päpstlichen Breve vom 25. März 1830 ist die Behandlung der gemischten Ehen durch das Rundschreiben vom 7. Oktober l. J. den Pfarrern überlassen worden. Diesem nach brauchen dieselben forthin nicht mehr über jeden einzelnen Fall zuvor erst zu berichten, und hört von seiten der geistlichen Behörde die Prüfung der Sachverhältnisse und die Erteilung der Erlaubnis zur ehelichen Einsegnung auf. Den Pfarrern gibt das päpstliche Breve und die ihnen in dem Rundschreiben erteilte Weisung die Norm ihres Verhaltens. Weil aber Zweifel über den wahren Inhalt dieser Vorschriften, auch Fehlgriffe in ihrer Anwendung vorkommen können, daher Anfragen oder Beschwerden veranlassen; so beauftrage ich das Hochwürdige Generalvikariat mit der Erledigung derselben, wobei vorzüglich folgende Punkte im Auge zu halten sind:

1. Die Kirchendisziplin in betreff der gemischten Ehen ist aus Rücksicht auf das allgemeine Wohl der Kirche vom Apostolischen Stuhl so gemildert worden, daß die Allerhöchste Kabinettsorder von 1825 über diesen Gegenstand befolgt werden kann, und die bisherigen Beschwerden in Behandlung dieser Sache möglichst beseitigt sind. Bei der Ausführung dieser gemilderten Disziplin muß außerdem in jedem Falle so gehandelt werden, ne, wie sich der Heilige Vater ausspricht, *catholicae religionis creetur invidia*.

2. Daher kann von seiten der Pfarrgeistlichen nicht bloß alles vorgenommen oder zugelassen werden, was in dem Breve nicht ausdrücklich untersagt, oder als zu beachten bestimmt ist angegeben worden; sondern die einzelnen Bestimmungen sind auch jedesmal mildernd zu erklären und anzuwenden.

3. Vor allem müssen sie sich liebevolle Belehrung und Ermahnung und gründlichen Religionsunterricht im allgemeinen sowohl, als im besonderen ernstlich angelegen sein lassen. Dadurch muß auf die religiöse Gesinnung des katholischen Teiles eingewirkt werden, so, daß er geneigt und gestimmt wird, nicht nur seinem Glauben treu zu bleiben, sondern auch nach diesem Glauben seine Pflichten in betreff der Kindererziehung unter dem Beistand der göttlichen Gnade nach Kräften zu erfüllen.

4. Und nach dieser Gesinnung ist der katholische Teil zu behandeln, sie selbst aber in jedem Falle mit Milde zu beurteilen.

5. Diesemnach ist insbesondere von der Abnahme oder dem Abgeben von Versprechen rücksichtlich der Erziehung der Kinder in der katholischen Religion des einen oder des anderen Ehepartners Abstand zu nehmen.

6. Auch sind ferner die Fälle, wann die *assistentia passiva* statthaben soll, möglichst zu beschränken. Denn sie selbst ist nicht nur etwas bisher ganz Ungewöhnliches, daher auffallend, sondern auch an sich etwas Gehässiges, was zu meiden ist; sie entfernt den katholischen Teil nur noch mehr von der Kirche, statt daß er durch Milde und die Kraft des Gebetes sollte an sie herangezogen werden; und außerdem könnten die in dieser Weise eingegangenen Ehen unter dem Allgemeinen Landrecht als bürgerlich ungültige angefochten werden. Wenn der katholische Teil von der akatholischen Erziehung der Kinder gewiß ist, und bei dieser Gewißheit zugleich eine sträfliche Leichtfertigkeit, aus Gleichgültigkeit gegen sein Religionsbekenntnis und seine künftigen religiösen Elternpflichten, bei Eingehung der ehelichen Verbindung an den Tag legt (si aut futuram sobolem periculo perversionis temere committat et tales contrahat nuptias, in quibus sciat, filiorum educationem etc.): so soll die *assistentia passiva* eintreten. Alles also, was die leichtfertige Gesinnung nicht vermuten läßt, oder was sie doch in der moralischen Beurteilung mildert, hebt den Fall der *assistentia passiva* auf. Dahin gehören solche Umstände, welche auch bei anderen verbotenen Ehen eine mildere Behandlung und Dispensation zu begründen pflegen, als z. B. vorausgegangene Schwängerung, *aetas superadulta*, Beilegung von Familienzweisten etc. Diesemnach sind die Gewißheit von der akatholischen Kindererziehung und zugleich die *inexcusabilis temeritas* in Ab-sicht auf religiöse Gesinnungen die Bedingungen, unter welchen die *assistentia passiva* statthaben soll.

7. Was den Ort betrifft, so kann sie im Pfarrhaus oder in der Sakristei geleistet werden. Gebühren werden dafür nicht zu entrichten sein.

8. Wo sich die Parteien die assistentia passiva nicht wollen gefallen lassen, sind ihnen, wie bisher, die Bescheinigung über die geschehenen Aufrufe (proclamationes) und die testimoniales, d. h. die Bescheinigung der Freiheit und daß kein trennendes Ehehindernis obwalte, auszustellen.

9. In allen Fällen, wo die assistentia passiva nicht eintritt, werden die üblichen kirchlichen Feierlichkeiten vorgenommen.

10. Je nach der größeren oder geringeren Strafbarkeit richtet sich auch die Behandlung des katholischen Teiles im Beichtstuhl, sowohl vor als nach der Vollziehung der ehelichen Verbindung, und zwar jedesmal in caritate et patientia Christi.

11. Den katholischen Wöchnerinnen in gemischten Ehen ist die Aussegnung niemals zu verweigern, weil die Verweigerung eine Art von Censur wäre und die Tochter der Kirche nur noch mehr von ihr entfernen und ihren Einwirkungen entziehen würde.⁶⁷

Trotz aller Vorsichtsmaßnahmen gelangte die Kunde von der Konvention an die Öffentlichkeit. Schon in seinem Antwortschreiben an Spiegel (15. Oktober 1834) hatte Hommer an der Möglichkeit der Geheimhaltung gezweifelt. Er sagte: „Nicht durch Geistliche, sondern wohl selbst durch Angestellte an der Regierung wird das Breve bald in den Zeitschriften bekannt werden. Diese Angelegenheit wird von dem gewöhnlichen Schicksal, das verbotene Druckschriften haben, schwerlich eine Ausnahme machen.“⁶⁷

Später mußte er in einem Schreiben an den Fürstbischof von Ermland (31. August 1835) die Vermutung aussprechen, daß ein Trierer Geistlicher sein Circular weitergegeben habe: „Es war auch verabredet, das ganze Geschäft so viel wie möglich geheim zu halten, was auch den Pfarrern anempfohlen war; darum weiß ich nicht, wie es gekommen ist, daß mein Umschreiben in der Zeitschrift „Der Katholik“ abgedruckt worden ist; allein da wir der Stadt Speyer, wo der Dirigent der Zeitschrift wohnt, näher liegen, so mag wohl ein benachbarter Pfarrer sich aus Freundschaft haben bewegen lassen, das Ausschreiben demselben mitzuteilen.“⁶⁸

Die geheime Konvention wurde bald zu einem offenen Geheimnis. Sie sei, wie Pfarrer Torsch in Trier schreibt, den protestantischen Pfarrern zur „Überwachung der katholischen Pfarrer“ mitgeteilt worden^{69a}, konnte dadurch schon nicht geheim bleiben. Am 1. Oktober 1835 brachte sie auch das Journal historique et littéraire de Liège unter der Überschrift „Instruction secrète du Gouvernement Prussien sur les mariages mixtes“. Am 6. Mai 1836 teilte die Aschaffenburgische Katholische Kirchenzeitung die Instruktion an die Generalvikariate, allerdings mit entstellenden Zusätzen mit⁶⁹. Da außerdem die Pfarrer sich nicht an die Instruktion hielten, kam es zu manchen unangenehmen Konflikten mit der Regierung und zur öffentlichen Erörterung.

Rom hatte bereits im Jahre 1835 von den Nunziaturen in Brüssel und München und dem Superior der holländischen Mission Mitteilungen über die Konvention erhalten. Am 27. September 1835 wurde die Angelegenheit zusammen mit anderen Klagen des päpstlichen Stuhles über die Berliner Regierung in

⁶⁷ DiöArchiv Bl. 201.

⁶⁸ DiöArchiv Bl. 212.

^{69a} G. Reitz, Der stadttrierische Pfarrklerus gegen den Bischof Hommer in der Frage der gemischten Ehen in Pastor bonus 36 (1925) 231.

⁶⁹ Der Bischof von Paderborn schlug Hommer vor, gemeinsam dagegen vorzugehen, die Bekanntgabe der Einsender zu verlangen und einen von ihm verfaßten Widerruf zu veröffentlichen. Dagegen war Hommer der Ansicht, man sollte den Artikel ignorieren. DiöArchiv Bl. 215 und 216. Weitere Veröffentlichungen in der Münchener kath. Literaturzeitung und im sogenannten Roten Buch s. bei Bastgen, 177 ff; 179 und 237.

einer Sitzung, an der der Papst selbst bis zum Schluß teilnahm, eingehend besprochen und eine Note vorbereitet. Sie war Anfang Februar 1836 fertig, wurde aber erst am 15. März von Kardinalstaatssekretär Lambruschini der preußischen Gesandtschaft übergeben^{69a}. Sie verlangte Auskunft über die sog. Koblenzer Konferenz und die auf ihr vereinbarte geheime Instruktion des Kölner Erzbischofs an seine Suffragane.

Bunsen jedoch leugnete in seinem Antwortschreiben vom 16. April 1836 das Bestehen einer Abmachung des Erzbischofs von Köln mit der preußischen Regierung und benützte die geringen Irrtümer, die dem päpstlichen Staatssekretariat in der näheren Kennzeichnung der Vereinbarung unterlaufen waren, um die ganze Anklage als haltlos hinzustellen. Es war u. a. Rom berichtet worden, die Konvention sei in Koblenz gewesen. Geschickt berichtigte Bunsen dies. Er sagte, Spiegel habe mit der preußischen Regierung nicht in Koblenz, sondern in Berlin Unterhandlungen gepflogen. Dort habe er sich Unterhaltungen über das Breve gepflogen. Er habe sich, über seine Meinung befragt, dahin ausgesprochen, das es mit den bestehenden staatlichen Bestimmungen in Einklang stünde und den Konflikt wegen der Mischehen beendige. Diese der Regierung abgegebene Versicherung habe er noch mit seinen Suffraganen vor einer förmlichen Verpflichtung besprechen wollen. So sei er zu diesen gereist, zuletzt nach Koblenz, wo er sich mit dem Trierer Bischof getroffen habe. Alle hätten zugestimmt und einen Akt unterzeichnet, der diese ihre Ansicht der Regierung zum Ausdruck bringen sollte.

Und um alles Mißtrauen des Heiligen Stuhles zu entfernen, stellte er Rechenschaftsberichte der Bischöfe in Aussicht. Die Bischöfe von Paderborn, Münster und Trier schrieben auch in dem vom Minister gewünschten Sinn, jeder für sich in verschiedener Form, aber mit ähnlichem Inhalt: Sie dankten für das Breve und versicherten, sie ließen sich die Ausführung der darin enthaltenen Weisungen nach Kräften angelegen sein, ebenso wie die Instruktion des Kardinals Albani. Wenn von letzterer abgewichen worden sei, dann nur selten, und nur, wenn notwendig. Von der Berliner Konvention sagten sie nichts, wenn auch Schmedding behauptet, es sei in dem Schreiben wenigstens darauf angespielt worden⁷⁰. Wer konnte aus den dürftigen Sätzen „*Quamprimum quae promulgationem Brevis apostolici remorabantur, impedimenta politica sublata fuerunt*“ den Abschluß einer so weittragenden Konvention herauslesen? Nein, das Schreiben war ein Täuschungsmanöver der Berliner Regierung. Die Bischöfe waren sich der Bosheit, die dahintersteckte, nicht bewußt. Sie meinten, Rom wünsche hauptsächlich nur eine Antwort und den Dank für das Breve.

Als Vermittler war Schmedding aufgetreten, der am 29. August 1836 vom Ministerium dazu den Auftrag erhalten hatte⁷¹. Als er nach Trier kam, fand er den Bischof schwer krank und dem Tode nahe. Doch erhielt er von ihm das gewünschte Schreiben. Wie er dabei vorging, darüber sind die verschiedensten Darstellungen gegeben worden⁷². Einerseits hat man den Vorgang so geschildert, als ob Hommer mit der Regelung der Mischehenfrage zwischen dem Staat und den rheinisch-westfälischen Bischöfen innerlich vollkommen übereingestimmt und darum auch aus freien Stücken dem Vertreter des Staates, Schmedding, ein

^{69a} Grisar, S. 497 und 503—509.

⁷⁰ Johannes Heckel 563.

⁷¹ Abschrift dieses Auftrages s. DiöArchiv Bl. 214.

⁷² Roskovany; Schrörs; ferner die Besprechung dazu von Johannes Heckel in Ztschr. der Savignystiftung für Rechtsgeschichte 48, Kanon. Abt. 17 (1928) 643—60; Vogel, Beiträge zur Geschichte des Kölner Kirchenstreites (Bonn 1912); Johannes Heckel, Bischof Hommer von Trier und die Mischehenfrage: Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgeschichte 48, Kanon. Abt. 17 (1928) 559—66; vgl. auch die in diesem Werke angegebene weitere Literatur.

von ihm selbst stammendes Schreiben zur Weitergabe nach Rom übergeben habe. Auf der anderen Seite nahm man Hommer weitgehend in Schutz und machte Schmedding den Vorwurf, den todkranken Bischof getäuscht und ihm die Unterschrift abgepreßt zu haben: Danach kam Schmedding in den Bischofshof, fand aber den Bischof auf dem Sterbelager. Darauf kehrte er in sein Gasthaus zurück und fügte dem schon fertigen Konzept den Satz noch hinzu: „Ich habe dies unterschrieben am Tage, an dem ich den Leib des Herrn als viaticum empfangen habe, im Begriffe, wenn es Gott gefällt, den menschlichen Dingen bald Lebewohl zu sagen.“ Als er dann das so vergrößerte Scriptum dem Bischof vorlegen wollte, fühlte dieser sich zu ernstlichen Verhandlungen zu schwach. Er wies darum die Forderung zurück. Erst auf Drängen Schmeddings hin und beeindruckt durch die ihm vorgezeigte Unterschrift der anderen Bischöfe, sowie durch die Versicherung, daß die ganze Sache nur eine Formalität sei, unterschrieb er. Er sagte: „Sie sind katholisch, und ich halte Sie für einen ehrlichen Mann. Sie sehen, in welchem Zustand ich bin. Da Sie von der ganzen Sache die genaueste Kenntnis haben, übergebe ich mich an Ihre Treue. Ich unterschreibe, was Sie mir bringen.“⁷³

Nach einer aus den Berliner Akten veröffentlichten Erklärung Schmeddings soll sich aber der Sachverhalt ganz anders verhalten haben. Sie möge hier noch einmal wörtlich folgen:⁷⁴)

„Was hier über meine Verhandlung mit dem Bischof Hommer erzählt wird, ist grobe Entstellung der Wahrheit. Es ist

a) durchaus unrichtig, daß das Anschreiben den Glauben des Papstes an das Dasein einer geheimen Konvention zerstören sollte. Wer zwischen den Zeilen zu lesen versteht, wird vielmehr leicht herausfinden, daß mit den Worten: *Quamprimum quae promulgationem Brevis apostolici remorabantur, impedimenta politica sublata fuerunt* auf die Verhandlungen in Berlin angespielt wird.

b) das ganze Schreiben drückte die Gesinnung des Bischofs von Hommer über den Stand der Angelegenheit der gemischten Ehen aus, wie der Prälat mir solche 1828, 1832 und zuletzt 1835 vertraulich mitgeteilt hatte. Ich nahm an, und meine Erwartung hatte mich nicht getäuscht, daß der Bischof von Hommer diesen Gesinnungen am 1. Oktober 1836 noch ergeben sei.

c) Es ist erlogen, daß ich, während der Bischof von Hommer am 1. Oktober sich feierlich die Communion in Gegenwart des Domkapitels reichen ließ, in die bischöfliche Wohnung eingedrungen sei. Vielmehr hatte ich dem Bischof schon am Vorabend dieses Tages meine Ankunft melden lassen, und hatte ihm, in einem Billet, den Zweck meiner Sendung, zugleich den Entwurf des Schreibens an den Papst als Grundlage einer Beratung eines Geistlichen seines Kapitels, in Betracht seiner Krankheit, zu kommittieren.

d) Der von Hommer ließ mir aber sagen, daß ich ihn zwischen 11 und 12 Uhr vormittags am 1. Oktober besuchen möchte. Ich fand den Prälaten ganz angekleidet, in einem Lehnstuhl an seinem Arbeitstische sitzend, zwar sehr krank, aber doch voller Besinnung, und hatte einen freundlichen Empfang. Mein Billet samt dem Entwurf lagen vor ihm. Er sagte zu mir: „Sie haben meine Meinung getroffen, ich habe keine Bedenken, den Entwurf zu vollziehen. Aber wollen sie ihn mir vorlesen, daß wir ihn gemeinschaftlich durchgehen.“

⁷³ Neue Würzburger Zeitg. v. 31. 1. 1838 Nr. 31; Roskovany II 261; Reusch, Bunsen XLI; Heinrich Schrörs, Der Widerruf Bischofs von Hommer von Trier (1836): Ztschr. f. Theologie und Glaube 14 (1922) 263; J. Jac. Wagner, Coblenz-Ehrenbreitsteiner Familien (Coblenz 1923) 97 u. 100.

⁷⁴ Entnommen den Miscellen von Johannes Heckel, Bischof von Hommer von Trier und die Mischehenfrage S. 563.

e) Bei den Worten: *Donec vita suppetit* äußerte der Prälat: „Es geht mit mir zu Ende. Ich werde nicht lange mehr wirken. Ich habe heute das viaticum genommen. Ich wollte: Sie setzten das hinzu.“ So entstand der Beisatz am Schluß, der anfängt: *Subscripsi haec, quo die (sacratissimum corpus dominicum sumpsi etc.)*

f) Der Weihbischof Dr. Günther brachte mir gegen Abend die Reinschrift in duplo, beide Exemplare vom Bischof von Hommer gezeichnet.“

Bei den Trierer Akten liegen nun zwei Schriftstücke, die über die Vorgänge einige Aufklärung geben. Zunächst befindet sich dort ein handgeschriebener Brief Schmeddings an den Bischof. Er lautet:

„Ew. Bischöfliche Gnaden habe ich aus der Ursach, die Herr Domkapitular Brinckmann Hochderselben eröffnet haben wird, heute mit meiner Aufwartung nicht beschwerlich fallen wollen. Den Gegenstand meines Auftrages geruhen Ew. Bischöflichen Gnaden aus der Anlage gefälligst vorläufig zu entnehmen. Ich habe meine heutige Muße dazu verwandt, das beiliegende Konzept zu entwerfen. Wenn es Ew. Bischöflichen Gnaden Sinn ungefähr erreichte, so könnte es vielleicht benutzt werden, ein Geschäft schnell zu beendigen, bei dem für uns beide keine Freude ist. Verehrungsvoll Schmedding. Trier, den 30. September 1836“⁷⁵.

Aus diesem Brief ist zu ersehen, daß Schmedding, als er am 30. September 1836 in Trier ankam, den Bischof nicht gleich besuchen konnte. Domkapitular Brinckmann benachrichtigte aber den Bischof über seine Ankunft. Ins Gasthaus zurückgekehrt, verfertigte Schmedding dann das Konzept, das er mit dem Brief dem Bischof überreichen ließ.

Weiter liegt bei den Akten dieses Schreiben:

Sanctissime Pater! Mirum videri potuit S.P. me pro auxilio, quod Provinciae Coloniensis praesulibus Litteris Pii VIII. gl. mae Pontificis Maximi de 25 Martii 1830 in matrimoniis mixtis peropportune allatum est, gratias jamdudum debitas nondum egisse. Aetatis provectoris et corporis infirmi excusatione uti possem, nisi alia gravior causa subesset expectandum putavi, S. P. donec experientia doctus de mutato hujus rei statu referre possem.

Quamprimum, quae promulgationem Brevis Apostolici remorabantur, impedimenta politica sublata fuerunt, illud comunicavi cum Parochis, quos gravissime exhortatus sum, ut sententiam ejus, disciplinae ecclesiasticae adhaerentes, accurate exsequerentur id quod Encyclica narrat, cujus Exemplum humillime appensi.

In dubiis Parochorum resolvendis et toto negotio tractando ita versatus sum, ut quantum licuit memor essem Instructionis a Cardinale Albano scriptae, quam Pius VIII Brevi Apostolico adjungi voluit. A cujus sententia si quando ob temporum difficultatem pro ungue discedendum fuit, id tamen raro et aegre et suadente necessitate factum est.

Tota res ita nunc comparata est. S. P. ut non omnes quidem difficultates sublatae sint, quibus ut Sancta Sedes Apostolica subveniret, rogabamus; sed quae salva Ecclesiae Catholicae disciplina concedi poterant concessa sunt. Quod summum beneficium Sanctae Sedi Apostolicae, Tibique S. P. acceptum refero, deque eo gratias humillimas ago. Donec vita suppetit, quantum potero disciplinam ecclesiasticam in hac re tueri, et id ut exsequi valeam, opem divinam implorare non desinam.

Caetera, cum istius negotii exitus potissimum ex rerum circumstantiis, imprimis autem e sacrorum Pastorum cura et providentia dependeat, mihi quidem S. P. ea de re iterum agi expedire non videtur, quippe quod nihil aliud foret, quam novas turbas ciere, et mala atrociora excitare, quam quae impedire volumus. Sed eam rem Tuo S. P. judicio prorsus committo. Subscripsi haec, quo die sacratissimum corpus Dominicum pro viatico sumpsi, rebus

⁷⁵ DiöArchiv Bl. 217.

humanis, si Deo placuerit, brevi valedicturus. Gregem meum, Tuae S. P. curae et sollicitudini humiliter commendans rogo apostolicam benedictionem.

Sanctissimi Patris obedientissimus filius
sign. Josephus ab Hommer, Eppus Trevirensis.
Treviris die 1ma Octobris 1836⁷⁶.

Es ist ganz von Schmedding selbst geschrieben. Nur der Zusatz „Treviris die 1ma octobris 1836“ ist von Generalvikar Günther hinzugesetzt. Das Schreiben ist in einem Zug von Anfang bis Ende geschrieben. Der Abschnitt „Subscripti haec . . . valedicturus“ steht mitten im Text. Nachträglich eingefügt ist er nicht. Das Schreiben macht den Eindruck, als ob es das Konzept sei, das Schmedding dem Bischof vorlegte und nach dem Günther das Schreiben nach Rom verfertigen ließ. Dieser setzte wahrscheinlich bei dieser Gelegenheit Ort und Datum dazu. Genau so hatte er es 1828 bei dem Schreiben gemacht, das Bischof Hommer entworfen und dem Schmedding die Korrekturen beigelegt hatte⁷⁷. Er setzte damals zu dem Konzept das Datum „die 16 aprilis 1828“. Ein Konzept, dem nachträglich der bekannte Zusatz angefügt wurde, ist bei den Akten nicht vorhanden. Wenn man nun annimmt, es wäre zunächst ein Konzept ohne den Zusatz vorhanden gewesen, dann muß man daraus schließen, das vorliegende neue Konzept sei sofort nach der Besprechung mit dem Bischof, und zwar noch im Bischofshof von Schmedding selbst mit eigener Hand geschrieben und dann das ursprüngliche Konzept vernichtet worden. Warum aber das? Es war doch leicht, den Zusatz einfach beizufügen und dieses verbesserte Konzept zu den Akten zu legen. 1828 hatte man es ja auch so gemacht. Wenn man aber annehmen wollte, es sei nicht das Konzept, sondern eine Abschrift des fertigen Schreibens nach Rom, dann ist nicht recht einzusehen, wann diese Abschrift gemacht und warum sie von Schmedding mit eigener Hand für die Trierer Akten verfertigt sein soll.

Bald jedoch folgte diesem Brief vom 1. Oktober ein freier, klarer und reuvoller Widerruf Hommers wegen seiner Haltung zur Konvention. Er wurde der Anstoß zu einer katholischen Erneuerung in ganz Deutschland. Seit dem Tage, an dem Hommer die Konvention unterschrieben hatte, war jede Freude von ihm gewichen. Wir sind darüber und über den gesamten Vorgang des Widerrufs durch einen Zeugenbericht unterrichtet, den Schroers veröffentlicht hat⁷⁸. Er stammt, wie neuestens von Domvikar Franz Müller in einer noch nicht gedruckten Dissertation in Bonn aus hinterlassenen Familienpapieren des ehemaligen Trierer Seminarprofessors Josef Scholl nachgewiesen wurde, von diesem und nicht von Johann Georg Müller⁷⁹.

Als der Bischof in den letzten Tagen seiner Krankheit priesterliche Freunde aus dem Priesterseminar gebeten hatte, es möge täglich einer von ihnen mit ihm geistliche Betrachtungen halten, kam auch Prof. Scholl am 7. November zu seinem Bischof. Bei dieser Gelegenheit machte er ihn darauf aufmerksam, daß er noch einen Fehler gutmachen habe, nämlich seine Handlungsweise in der Frage der gemischten Ehen. Darauf ergriff der Bischof seine Hand und sprach: „Das sagst Du recht. Ich werde alles tun, um diesen Fehler gutmachen. Ich werde an den Papst schreiben . . .“ Und mit einem tiefen Seufzer, Augen

⁷⁶ DiöArchiv Bl. 218; Bastgen 201; 208 und 214.

⁷⁷ Vgl. Anmerk. 29; DiöArchiv Bl. 154.

⁷⁸ Schroers, Der Widerruf d. Bischofs v. Hommer 257—69; Bastgen 217 ff.

⁷⁹ In einer der nächsten Nummern dieser Zeitschrift wird Franz Müller darüber und über sein Verhältnis zum Bischof berichten. Seine Feststellungen über Josef Scholl finden eine Bestätigung durch die Arbeit von Grisar 513.

und Hände zum Himmel erhebend: „Oh, wenn ich nur Gnade bei Gott finde . . .“ „Der Schächer am Kreuze war ein einfacher und ungebildeter Mann und sicher schlecht unterrichtet. Aber ich erfreute mich der besten und religiösesten Eltern; ich hatte die besten Lehrer; ich habe sehr viele und große Gnaden empfangen und sie nicht gut genützt. Oh, wenn ich nur Gnade finde . . .“ „Entwerfe einen Brief an den Papst mit Deinen Freunden Br(aun) und Bo(ner)⁸⁰ und komme morgen wieder“

Als er am folgenden Tage das von ihm und seinen Freunden entworfene Schreiben vorlas, gab Hommer seine Zustimmung, wünschte nur, daß man auch das hineinarbeite, was er in der vergangenen Nacht selbst konzipiert habe, und daß man noch das Wort „retracto“ einfüge. Ebenso wünschte er am folgenden Tage noch einige Zusätze. Am 10. November unterschrieb er sodann den Brief, der an den Papst abgesandt wurde. Ein Doppelt davon liegt bei den Trierer Akten. Es ist von Hommer unterschrieben und hat folgenden Wortlaut:

„Sanctissime Pater! Ad instantiam Regis nostri potentissimi tres Episcopi Monasteriensis, Paderbornensis et Trevirensis cum suo Metropolita Praedecessori Vestro Leoni XII gloriosissimae memoriae supplicarunt, ut in puncto connubiorum mixtorum se lenius et apertius pronuntiaret. Læo XII Pontifex Maximus, gloriosissimae memoriae, morte praeventus responsa reddere non potuit. Resolutionem vero dedit Pius VIII Pontifex Maximus, gloriosissimae memoriae, per Breve de dato 25. martii 1830; ad Breve laudatum eo, quod Rex sensis et placitis Suis eodem non satis fieri cognoverit, non fuit publicatum. Elapso triennio evocavit tandem Rex potentissimus Roma Ministrum Suum Dominum Bunsen, ac simul invitavit Archiepiscopum Coloniensem, ut res de matrimonii mixtis ad placita Sua componeretur. Illi tres, Rex ipse, Archiepiscopus et Minister Dominus Bunsen, quin alii Ministri Regii aut Episcopi in consilium vocati sint, rem absolverunt, ita quidem, ut Brevis Apostolico interpretatio lenior, quam fieri fas erat daretur. (Imprimis verbis Brevis laudati „se aut futuram sobolem periculo perversionis temere committat et tales contrahat nuptias, in quibus sciat filiorum educationem etc.“ nimis inhaeserunt eaque strictius et arctius explicarunt.) Finita conventionem Rex misit Archiepiscopum cum suo Secretario Domino München Canonico Capitulari Coloniensi, qui ceteros Episcopos, Monasteriensem, Paderbornensem et me disponerent, ut conventioni illi accederemus. Equidem tum pacis studio et persuasione commotus, ita ab Ecclesia catholica majora mala averti posse, tum, quia revera Breve Pii VIII Pontificis Maximi, gloriosissimae memoriae, quamvis contraria non contineat Decisionibus a Sede Apostolica per Benedictum XIV 29. Junii 1748 Episcopis Poloniensibus et per Pium VIII 23. Aprilis 1817 et 31. Octobris 1819 mihi Vicario Apostolico Dioecesis Trevirensis ad dexteram ripam Rheni datis, mitioris tamen tenoris est, paratum me prae bui, ut exemplum sequens Episcoporum Monasteriensis et Paderbornensis conventis subscriptione mea assentiret, et ad instar illorum Episcoporum Vicariatus meo traderem instructionem adjacentem, quae norma esset decidendi quaestiones circa matrimonia mixta exorituras.

Nunc vero morbo dolorissimo correptus, in vitae discrimine versans, divina gratia illustratus ex actis illis Ecclesiae Catholicae mala gravissima oritura et Ecclesiae Catholicae canones et principia iisdem laesa esse perspectum habeo; ideoque, quantum hac in re summi momenti erravi, poenitentia ductus libera mente et proprio motu retracto, et Te, Sanctissime Pater humillime rogo, ut bono Gregis mei post decessum meum providens responsum dirigere digneris ad Reverendum D. Braun Ecclesiae cathedralis Trevirensis Canonicum Capitularem et Seminarii Episcopalis Regentem.

Superest, ut humillime pedes Sanctitatis Vestrae deosculans Apostolicam Benedictionem suppliciter petam.

Sanctissimi Patris
obedientissimus filius Jos. Epis. Trev.

Treviris, 10. Novembris 1836.⁸¹

⁸⁰ Regens Godehard Braun und Franz Xaver Boner.

Außerdem sandte er ein Begleitschreiben an den römischen Agenten Karl de Augustini; es lautet:

„Plurimum Reverende Domine Canonice! Tibi litteras adjunctas ad manus reverendissimas Sanctitatis Suae, Pontificis Maximi, Gregorii XII directas transmittito, et Te rogatum velim, ut litteras laudatas ipsissimis Sanctitatis Suae manibus tradas.

Precibus Tuis me recommendans summa cum devotione emorior, Plurimum Rev. Domine, Servus obsequiosissimus

Josephus Episcopus Trevirensis.

Treviris, 10. Novembris 1836.⁸²

Sein Landsmann Josef Görres, der ihn gut gekannt und dessen 100. Todestag wir im verflossenen Jahr begangen haben, schrieb zu diesem Widerruf Hommers:

„In Gemäßheit dieses Bekenntnisses widerruft er freiwillig alles, worin er in dieser hochwichtigen Sache geirrt, denn er hat eingesehen, daß man, indem man den Worten des Breve eine gelindere Auslegung, als recht war, gegeben, und diese Worte zugleich zu scharf und zu eng gedeutet, die kanonischen Gesetze und Prinzipien der katholischen Kirche verletzt und dadurch die gewichtigsten Übel für sie herbeigeführt.

So zeugt ein Mann, den man persönlich gekannt haben muß, um das ganze Gewicht dieses seines Zeugnisses zu fühlen. Unter Verhältnissen in der ersten Hälfte seines Lebens aufgewachsen, die ganz anders standen als jene, in die er später eingreifen sollte, hatte er freilich jene Stählung des Charakters sich nicht gewonnen, die die gegenwärtigen Zeitläufte erfordern; er konnte schwach sein, und durch Vorspiegelung eines falschen Friedens sich gewinnen, durch Drohungen von Nachteilen, die die Kirche heimsuchen würden, sich einschüchtern lassen. Aber redlich, aufrichtig und ehrlich, wie er war, und religiöser Gesinnung, konnte er, wie friedlich gesinnt er immer war, sein Gewissen wohl eine Zeitlang mit den Gründen, die ihn bestimmt, beschwichtigen, aber es auf die Dauer nicht stillen, noch betäuben. Wir wissen von Augenzeugen, daß seine Gewissensunruhe vom Augenblick seines Beitritts schon begonnen, und daß sie nicht von ihm abgelenkt, bis er durch jenes feierliche Bekenntnis der schweren Bürde sich entledigt. Der Einwurf, den man zu machen nicht unterlassen wird, das seien Ängsten und Beunruhigungen eines dem Tode nahen Mannes, die seinen Blick getrübt, und an die man minder sich zu halten als an das, was er in gesunden Tagen bei vollem Bewußtsein beschlossen und getan, ist schon an sich unstatthaft, und man müßte dem Urteil des Sterbenden, das er über die Übereinkunft in so rührenden Worten ausgesprochen, als einem wahrhaften und unbestochenen, auch wenn der Gegenstand, worauf er sich bezieht, uns ganz unbekannt wäre, vollen Glauben schenken⁸³.

⁸¹ DiöArchiv Bl. 222: Jos. Epis. Trev. und die Zahl 10 beim Datum sind von der Hand Hommers. An Stelle von Novembris stand ursprünglich Octobris. Letzteres ist ausgeschabt und dafür Novembris gesetzt worden. (Vgl. dazu Bastgen 220). Es wird wahrscheinlich nur ein Schreibfehler gewesen sein; weitere Schlüsse kann man wohl nicht daraus ziehen. — Den Wortlaut des Widerrufs s. auch bei Roskovany II 196 S. 267 und Kempkes 12. Eine deutsche Übersetzung bringt Wagner, Hommer S. 182

⁸² Josef Scholl übersandte am 2. Februar 1845 dem Papst Gregor XVI. den oben erwähnten Bericht über den Widerruf. Zugleich legte er ihm das Originalkonzept des Bischofs für seinen Brief an den Papst bei, das er in der Nacht zum 8. November teils selbst geschrieben und teils nachher diktirt hatte; ferner legte er das Konzept zum Begleitbrief an den römischen Agenten bei, darin „die letzten Zeilen noch vom Bischof selbst geschrieben, zittrig, dünn, kaum noch lesbar und abgeleitet“. Scholl hatte die beiden Autographen des Bischofs aufbewahrt und sandte sie damals erst Gregor XVI. zum Geschenk. Sie befinden sich heute, zusammen mit dem seinerzeit gesandten Widerruf im Archiv der Kongregation für außerordentl. kirchl. Angelegenheiten. Vgl. auch Grisar 513 und 519.

⁸³ J. Görres, Athanasius (Regensburg 1838) 59.

Uebersichten und Berichte

Eine Koblenzer Episode im „Kölner Ereignis“ von 1837

Die preußische Regierung hatte gehofft, durch die Verhaftung des Kölner Erzbischofs Clemens August v. Droste-Vischering die Schwierigkeiten, die sich durch die Behandlung der gemischten Ehen ergeben hatten, kurzerhand gelöst zu haben. Das Gegenteil trat ein. Ein Sturm der Entrüstung erhob sich. Eine Flut von Broschüren und Zeitungsartikeln nahm zu dem Ereignis Stellung. Das war den Berliner Regierungsstellen natürlich sehr unangenehm. Deshalb erging die Weisung an die Oberpostämter zu Koblenz, Kreuznach, Saarbrücken, Saarlouis, Trier, Aachen und Kleve¹, sämtliche ausländische Zeitungen, in denen gehässige Artikel vermutet würden, beim Eintreffen durchzusehen, gegebenenfalls zurückzuhalten und dem Oberpräsidenten unverzüglich ein Exemplar zur Entscheidung einzureichen. An sämtliche Zensoren der politischen Blätter des Rheinlandes ließ der Oberpräsident v. Bodelschwingh (der Vater des Gründers der bekannten Anstalten in Bethel) die Weisung ergehen², daß kein Artikel zugelassen werden dürfe, der nicht aus der „Staatszeitung oder den beiden politischen Kölner Zeitungen oder der „Rhein- und Moselzeitung“ (die damals noch regierungsfreundlich war) unmittelbar entlehnt wäre und für den eine spezielle Genehmigung des Oberpräsidenten nicht nachgesucht sei. Das Ergebnis dieses ausgedehnten und unwürdigen Spionagesystems, zu dem die Regierung in Konsequenz ihres Vorgehens gegen den Erzbischof sich veranlaßt sah, war verhältnismäßig gering.

Naturgemäß weckte das „Kölner Ereignis“ in Koblenz ein besonderes Echo. Einmal durch den „Athanasius“, den Görres, der Sohn der Stadt Koblenz, in die Welt hinaussandte und der die Geister in Bewegung brachte. Dann wegen des katholischen Kreises, der sich in den vorhergehenden Jahren um die Person des Görresfreundes H. J. Dietz gesammelt und schon seit seinem Bestehen tatkräftig für die katholischen Interessen eingetreten war. Wichtig war hier die Person des Oberbürgermeisters Abund Mähler als Inhaber der örtlichen Polizeigewalt. Dieser nun gehörte dem katholischen Kreise an. Geboren am 1. 6. 1777 in Ehrenbreitstein war er auf dem Koblenzer Gymnasium Mitschüler von Görres gewesen, eine Freundschaft, die durch das ganze Leben anhielt. Er hatte in Gießen Jura studiert, war Mitarbeiter am „Roten Blatt“ und „Rübezahl“ von Görres. Von 1805 bis 1814 war er Notar in Mayen. Während der provisorischen Verwaltung des Mittelrheins durch die verbündeten Mächte hatte er die Stelle eines Sekretärs bei der Verwaltung des öffentlichen Unterrichtes, dessen Direktor Görres war. Als Polizeiinspektor in Koblenz fiel ihm am 12. 1. 1816 die unangenehme Aufgabe zu, die noch vorhandenen Exemplare des von der Regierung verbotenen „Rheinischen Merkur“ bei der Druckerei zu beschlagnahmen. Er löste sie mit der größten Schonung für seinen Freund Görres. Im Jahre 1818 zum Oberbürgermeister von Koblenz gewählt, leitete er die Geschicke der Stadt mit der größten Tatkraft und Umsicht fast 30 Jahre. Die Protokolle der Stadt ratsverhandlungen hat er eigenhändig mit seiner schönen und klaren Schrift aufgezeichnet. Seit 1837 kränkelnd, ließ er sich 1847 in den Ruhestand versetzen. Am 18. 2. 1853 starb er im Pfarrhause seines Sohnes in Niederheimbach.

Der Landrat Graf Boos v. Waldeck (der übrigens auch dem Koblenzer Kreise

¹ Archiv des Oberpräsidiums Koblenz Fasc. 323 (Zensur) Nr. 607 („Geheim streng vertraulich“).

² Ebenda. Fasc. 323, Nr. 628.

nahestand) hatte an Mähler die Aufforderung ergehen lassen, alles ihm zur Kenntnis zu bringen, was gegen die Anordnungen der Staatsregierung in Sachen des Kölner Erzbischofs gerichtet sei. Darauf gab Mähler eine Antwort, die einer gewissen Ironie nicht entbehrt³.

„Einem kgl. Landratsamt mache ich die gehorsamste Anzeige, daß an den Haupttüren der Pfarrkirchen von Liebfrauen und St. Castor sowie in der Vorhalle des Gymnasiums Anschlagzettel gefunden wurden. Die Kirchendiener sowie der Pedell des Gymnasiums machten sie gleich ab. Da sie aber mit Kleister angeklebt waren, so konnten sie nicht unbeschädigt abgelöst, mußten vielmehr an den Kirchen und am Gymnasium in kleinen Stücken abgerissen werden. Nur von dem an der Kirche von St. Castor befindlichen Zettel war es möglich, einen etwas größeren Teil zu erhalten, den ich beizufügen die Ehre habe. Der Inhalt hat auf das Publikandum wegen des Erzbischofs von Köln Bezug. Es läßt sich aber kein voller Sinn zusammensetzen. Es ist zu schließen, daß die anderen beiden Plakate gleichen oder ähnlichen Inhalts waren. Der Oberbürgermeister Mähler. 26. 11. 1837.“

Bei der obenerwähnten Stellungnahme von Boos und Mähler zur katholischen Sache darf man wohl annehmen, daß sie nicht allzueifrig in der Verfolgung der Übeltäter und in der Ausführung der Maßregeln der Regierung waren.

Rektor Johannes Schuth, Morbach (Rhld.).

³ St. A. Koblenz. Abt. 623, Nr. 2190.

Die Patrologie im französischen Sprachgebiet in der Kriegs- und Nachkriegszeit (1940-1947)*

III. Lebensbilder

Eine Anzahl größerer Werke ist einzelnen Persönlichkeiten aus der Väterzeit gewidmet. Klemens von Alexandrien ist mit zwei bedeutenden Neuerscheinungen würdig vertreten, die sich gegenseitig ergänzen. Camelot behandelt in vier Kapiteln den Glauben, als ersten Grad des religiösen Erkennens, die Entwicklung des Glaubens zur Gnosis, die Quellen der Gnosis (Allegorie und geheime Überlieferungen) und schließlich die gnostische Beschauung⁴⁰. Auf die Frage: War Klemens Mystiker, ist Camelot geneigt, mit einem non liquet zu antworten. Vielleicht darf man urteilen, daß Klemens viel zu begrifflich denkt, und daß aus seinen Entwicklungen niemals die echte Gotterfahrung, das Gefühl der Gegenwart Gottes durchbricht, wie es bei Origenes und in noch stärkerem Maße bei Gregor von Nyssa der Fall ist. Man hat auch den Eindruck, daß Klemens den Glaubensakt und die ersten Vernunftprinzipien zu sehr ineinander sieht. Erste Prinzipien sind für ihn die von Gott empfangenen Offenbarungen. Dadurch scheint die Freiheit des Glaubens und seine Verdienstlichkeit in etwa gefährdet zu sein. Unterschreiben wird man das Urteil Camelots, daß Klemens ein authentischer Christ ist, auch wenn er von manchen griechischen Auffassungen nicht loskommt und es ihm nicht immer gelingt, seinem Ideal eines christlichen „Mystikers“ einen adäquaten Ausdruck zu verleihen. — Montdésert sieht den Schlüssel zum

* Siehe auch Jahrgang 57 (1948) S. 307 ff., S. 362 ff. und Jahrgang 58 (1949), Heft 9/10 dieser Zeitschrift.

⁴⁰ Camelot, Th., Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris 1945. 157 S.

Geheimnis des Klemens in der Heiligen Schrift⁴¹. Er findet bei ihm keine esoterischen Gedanken und meint, daß die geheimen Überlieferungen des Klemens der Geheimnistuerei der hellenistischen Zeit entsprechen und nicht eine neue Quelle neben oder sogar über der Heiligen Schrift darstellen sollen. Klemens bekundet eine große Vertrautheit mit den heiligen Büchern. Er ist Platoniker und Biblist, er ist vor allem Schüler des Herrn. Die Gnosis, die zweite Quelle der Weisheit des Alexandriner, ist wohl etwas zu kurz weggekommen. Ob nicht die geheimen Traditionen von größerer Bedeutung sind, als es Montdesert wahrhaben will, und ob die esoterische Haltung des Klemens wirklich nur oberflächlich war, von dem Bestreben eingegeben, die gebildeten und teilweise heidnischen Hörer anzuziehen und festzuhalten? Das Werk umfaßt drei Teile, deren erster das geistige und geistliche Milieu und den Esoterismus darstellt. Der zweite behandelt das Geheimnis und den Schlüssel der Schrift (u. a. biblische Gelehrsamkeit, Symbolismus, verschiedene Schriftsinne, Verhältnis zu Philon). Der dritte Teil ist der Beurteilung der religiösen Gedankenwelt des Klemens gewidmet, ausgehend von der Heiligen Schrift.

Fleischwerdung (des Wortes) und Kirche als Leib Christi in der Theologie des Athanasius, so faßt Bouyer seine These in der Überschrift seines Buches zusammen⁴². Das Buch begreift vier Teile: Mitteilung göttlichen Lebens, das göttliche Wort in sich selbst, Christus und die Kirche, ewige Weisheit und geschaffene Weisheit. Der im Titel zum Ausdruck gebrachte Gedanke: Kirche = mystischer Leib findet sich in dieser Form nicht bei Athanasius. Man hat den Eindruck, daß Bouyer etwas geneigt ist, die heutigen Thesen von der Kirche als mystischem Leib in Athanasius hineinzutragen. Man fragt sich, ob man die neue Menschheit des Athanasius einfach mit der als Corpus Christi mysticum gefaßten Kirche in eins setzen kann. Das Gesetz der organischen Entwicklung, das auch für die Lehre von der Kirche als Corpus Christi gilt, ist nicht genügend in Rechnung gebracht. Das lehrreiche Buch, das reiche Stellen des Athanasius in Übersetzung bietet, schließt mit einer interessanten Schlußbetrachtung über die „Hellenisierung“ des Christentums ab.

Giet antwortet in seiner Hauptthese über die sozialen Ideen und die soziale Tätigkeit des Basilios⁴³ auf die Fragen: Was dachte Basilios über die Gesellschaft? Was hat er getan, um sein Ideal durchzusetzen? Basilios erscheint als außergewöhnlich starke Persönlichkeit, die in vielen Dingen ihrer Zeit voraus war, genau wußte, was sie wollte, und die guten Erkenntnisse unverdrossen in die Tat umsetzte. Zwei Teile also: 1. Die sozialen Ideen des Basilios, wobei zur Darstellung kommen die menschliche Persönlichkeit und die soziale Tatsache, Ehe, Familie, Reichtum, Autorität in ihrer Grundlage und ihrer Auswirkung in Staat und Kirche. 2. Die soziale Tätigkeit, wobei behandelt werden die Gemeinschaft der Mönche, der Erzieher und Prediger, der Kirchenfürst in seinem Verhältnis zu den öffentlichen Gewalten, zu den Armen und Unglücklichen. Giet neigt dazu, die Verhärtung in den Beziehungen des Basilios zu dem Römischen Stuhl vor allem auf den Mangel an psychologischem Einfühlungsvermögen zurückzuführen. Die Schrift des Bischofs über die Lesung der profanen Autoren, die genau analysiert wird, ist eher eine Abhandlung über die Gefahren als über den Nutzen dieser Autoren. — In der Komplementarthese, die um das an sich unbedeutende

⁴¹ Montdesert, C., Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture. Paris 1944. 278 S.

⁴² Bouyer, L., L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase. Paris 1943. 158 S.

⁴³ Giet, St., Les idées et l'action sociales de Saint Basile. Paris 1941. XXI - 454 S.

Ereignis der Erhebung des Gregor von Nazianz auf den Bischofsstuhl des armseligen Fuhrmannsflückens Sasima kreist, stellt Giet eine gewisse Härte, Selbstsucht und einen bedeutsamen Mangel an Einfühlungsvermögen in die Seele seines Freundes Gregor bei Basilius fest⁴⁴. Gerade dieser Mangel an psychologischem Einfühlungsvermögen, der in diesem Falle kraß zutage trete, gibt Giet die Möglichkeit, die nicht bis zu ihren letzten Konsequenzen (Primat!) durchgeführte Kirchenidee des Basilius zu erklären. Sie wäre also nicht, wie Batiffol sagt, auf eine falsche Theorie von der Kirche zurückzuführen. Sicher ist die unentwickelte Kirchenidee der Zeit und entsprechend auch des Basilius mehr schuld an diesem „Mangel an Konsequenz“ als der bei Tatmenschen wie Basilius nicht unwahrscheinliche Mangel an Einfühlungsvermögen, ohne daß man Basilius daraus einen Vorwurf zu machen braucht.

Gallay unternimmt in seiner These eine Darstellung des Lebens des Gregor von Nazianz⁴⁵. Die Umgebungen, in denen er gewirkt hat, sind ziemlich breit geschildert, Hauptthema ist natürlich die literarische Tätigkeit des Nazianzeners. Der Chronologie der Reden, Briefe und Gedichte des Bischofs ist dabei besondere Sorgfalt gewidmet. Zwei Daten aus dem Leben des Heiligen sind eingehend behandelt: sein Aufenthalt in Konstantinopel und seine letzten Jahre nach seiner endgültigen Niederlassung in Kappadozien. Gallay nimmt besonders Bezug auf die Arbeiten von Rauschen und Sinko und bringt einige neue Hypothesen vor. Das Buch faßt unser Wissen um Gregor gut und zuverlässig zusammen. Seine Thesen zur Chronologie der Werke werden diskutiert werden.

Der dritte und bisher, wenigstens in Frankreich, stark vernachlässigte Kappadozier, Gregor von Nyssa, ist gleich mit zwei Arbeiten vertreten. Der Schweizer Jesuit v. Balthasar schenkt uns unter dem etwas merkwürdigen Titel „Présence et Pensée“ einen Versuch über die Religionsphilosophie Gregors⁴⁶, während sein französischer Mitbruder Daniélou einen Versuch über die geistliche Lehre Gregors bietet mit dem ebenfalls ungewohnten Haupttitel „Platonismus und mystische Theologie“⁴⁷. Das Buch von Balthasar, das infolge der Kriegereignisse nicht die gebührende Beachtung fand, ist im Zusammenhang zu sehen mit seinem in deutscher Sprache erschienenen Werk über Maximus Confessor (1941) und einer noch unveröffentlichten Untersuchung über Origenes. Die Untersuchung ist stark systematisch und verläuft nach den Kategorien modernerer Philosophie. Sie entwirft in drei Teilen ein Bild der philosophischen Kultur Gregors, in die er seine theologischen Darlegungen eingekleidet hat. Der erste Teil stellt die Philosophie des Werdens und des Wunsches, der zweite die Philosophie des Bildes, der dritte die Philosophie der Liebe dar. Stark bemerkt werden wird die Einleitung mit ihren grundsätzlichen Ausführungen über Sinn und Grenzen der Tradition. These ist, daß Gregor zum Neuplatonismus in unversöhnlichem Gegensatz steht. Im Mittelpunkt seiner Philosophie steht das Problem der Existenz. Ich muß gestehen, daß mir die Untersuchung Diekamps über Gregor, trotz ihrer trockenen und scholastischen Art, auch heute noch mehr bietet. Bemerkenswert ist die Feststellung im Gegensatz zu Daniélou: „Es wäre absolut vergeblich, daran zu zweifeln, daß Gregor Anhänger der Apo-

⁴⁴ Giet, St., Sasimes, Une méprise de Saint Basile. Paris 1941. 108 S.

⁴⁵ Gallay, P., La Vie de Saint Grégoire de Nazianze. Lyon 1943. XXV - 259 S.

⁴⁶ Balthasar, H. Urs v., Présence et Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris 1942. XII - 153 S.

⁴⁷ Daniélou, J., Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse. Paris 1944. 339 S.

katastasislehre war“ (S. 58 A. 4). — Gregor gilt allgemein als der Vater, der am meisten platonischen Einfluß aufgenommen und manche Theorien des Origenes zu ihrer letzten Konsequenz geführt hat. Daniélou reagiert stark gegen diese geläufige Auffassung. Der Platonismus biete Gregor nur seine sprachliche Form, seine literarische Art. Gregor ist grundsätzlich in einem christlichen Sinn zu verstehen. Grundlage für seine mystische Theorie ist ihm die Idee des hl. Paulus von der Vereinigung des Christen mit Christus und die allmähliche Umwandlung in Christus. Energisch wird auch die Bedeutung der Taufe und der Eucharistie für die Mystik des Nysseners unterstrichen. Aufgebaut ist das Buch Daniélous in drei Stufen nach dem klassischen Schema: 1. Das Licht oder von der Reinigung. 2. Die Wolke oder von der Beschauung. 3. Die Finsternis oder von der Liebe. Eine gewisse Leibfeindlichkeit des Nysseners, die mangelhafte Unterscheidung zwischen mystischem Leben und himmlischem oder Engelleben, vielleicht auch die Tatsache, daß die trinitarische und Sohnesstruktur nicht sehr stark in Erscheinung treten, deuten aber wohl auf eine tiefergehende Beeinflussung durch platonische Ideen hin. Hinzunehmen kann man die Apokatastasislehre. Diese Einschränkung der Hauptthese Daniélous und einige kleinere Mängel in der Zitationsweise wollen dem Buch aber nichts von seiner tief anregenden und auch auf die Sprache abfärbenden Fülle nehmen.

Der Rotaryklub

Die Kaufleute waren zu allen Zeiten völkerverbindende Kräfte. Sie kümmerten sich wenig um Politik oder Krieg. Ihre Absicht war, zu verkaufen und Gewinne zu erzielen. Gleichwohl lag in ihrem Tun eine gewisse Propaganda. Man braucht nur an die Rolle der Kaufleute zu denken, von denen Caesar in seinem Gallischen Krieg spricht, oder an die Deutsche Hansa. So hat auch die Logenbewegung sich des Kaufmannsstandes in besonderer Weise bedient, einerseits um ihre Ziele weltanschaulicher Art zu erreichen, anderseits aber auch deswegen, weil Kaufleute und Fabrikanten geldkräftige Leute sind. Die Loge hat auch neue Organisationen geschaffen oder angeregt, die in gleicher Weise internationale Verbindungen herstellen, aber auch gesellschaftliche und berufliche Gemeinschaften neuester Prägung gestalten sollten. Zu diesen modernen Neugründungen gehört auch der umstrittene „Rotaryklub“

Ursprung und Wesen. Im Jahre 1905 sammelte der Chicagoer Rechtsanwalt Paul Harris, ein führender Logenmann, geistig rege Menschen aller Berufsgruppen, um sie auf Grund des bürgerlichen und beruflichen Ethos zur Erfüllung ihrer Pflichten gegenüber dem Vaterland und der Gemeinschaft innerhalb ihrer Berufsgruppen anzueifern. Satzungsgemäß sollen diese Vereinigungen politisch und religiös neutral sein. In Wirklichkeit läßt sich aber die Erörterung weltanschaulicher und rein politischer Fragen gar nicht umgehen. Weil diese Gruppen „reihum“ wöchentlich ihre Versammlungen hielten, bei denen stets nur je ein Glied einer bestimmten Berufsgruppe vertreten war, nannte man diese Klubs „Reihumklubs“. Die Bewegung griff im Anschluß an die Loge, deren Führer vielfach auch führende Rotarmänner sind, bald in allen Weltteilen um sich. Schon 1933 zählte der Rotary International mit dem Sitz Chicago 11. 3600 Klubs mit etwa 150 000 Mitgliedern. Der Bezirk Deutschland-Österreich zählte 50 Klubs, die aber mittlerweile stark angewachsen sind und nach dem zweiten Weltkriege aus wirtschaftlichen Gründen von England und Amerika erfolgreich gefördert wurden. Merkwürdigerweise ist die Presse bei den Klubs ausgeschlossen, obschon die Bewegung in der Presse starken Widerhall fand und findet. Das Hauptorgan ist Der Rotarist (The Rotarian,

Chicago). Die Entwicklung zur Internationale erfolgte zunächst 1912 durch die International League, die 1922 den obenerwähnten Namen Rotary International annahm.

Wie die Freimaurerei Humanität pflegen und verbreiten will, so erstrebt auch der Rotarismus Wohlfahrt und gegenseitige Hilfe im Wirtschaftsleben. „Dienstleistung im privaten, wirtschaftlichen und öffentlichen Leben“ ist die Devise. Die Ethik der Bewegung ist demnach eine reine Nützlichkeithetik nach dem Grundsatz: He profits most who serves best — Wer am besten zu dienen versteht, erzielt am meisten Gewinn. Auf dieser Grundlage baut sich schließlich doch eine Weltanschauung interkonfessioneller, laizistischer Art auf mit indifferenter Stellung zum Dogma und einer religionslosen Moralauffassung. Die Lebensphilosophie der Rotaristen widerspricht also offenbar der christlichen, erst recht der klar katholischen. Die Humanität des Rotaryklubs ist ein Schattenbild des Freimaurertyps der Welthumanität. Damit soll nicht geleugnet werden, daß die Nächstenliebe praktisch manchen guten Erfolg in der Bewegung gezeitigt hat.

Kirchliche Beurteilung. Da in den romanischen Ländern und ihren Tochterstaaten in Übersee das Freimaurertum eine üble Rolle spielte und spielt, sahen sich die Bischöfe in Nord- und Südamerika zuerst genötigt, in Abwehrstellung zu treten. Bereits 1929 sahen sich auch die spanischen Bischöfe gezwungen, um größeres Übel zu verhüten, ihren Diözesanen den Beitritt zu den Rotaryklubs zu verbieten. 1930 folgten die holländischen Bischöfe.

Da auch manche Geistliche wegen der internationalen Verbindungen Interesse an Rotary fanden und beitraten oder beitreten wollten, kam die Frage der Erlaubtheit dieses Beitritts schließlich vor die Konsistorialkongregation. Diese entschied am 4. Februar 1929, daß der Beitritt nicht angemessen sei (non expedire). Das kommt einem Verbot für die Priester gleich. Damit wollten aber viele kein Verbot für die Laien anerkennen. Wenn man aber die Gründe dieser Ablehnung betrachtet, wird man sagen dürfen: Auch für die Laien ist der Beitritt unerwünscht. Die Gründe liegen auf der Hand. Wer einer indifferenter Weltanschauung Vorschub leistet, arbeitet nicht im Sinne des Christentums und insbesondere der katholischen Kirche. Die enge Verbindung mit der Loge und der Ursprung aus ihren Kreisen mahnt zur Vorsicht.

Domkapitular Prälat Karl Kammer, Trier

Zur Ferntrauung von Nichtkatholiken.

Zu meinen Ausführungen über die Ferntrauung von Nichtkatholiken nach katholischem Kirchenrecht in Heft 9/10 dieser Zeitschrift (S. 283 ff.) ist noch nachzutragen, daß das Heilige Offizium, wie erst nach der Drucklegung meines Aufsatzes bekannt wurde, am 30. 6. 1949 generell entschieden hat, daß die Vorschrift des can. 1088 § 1 CJC auch für die Ehen getaufter Nichtkatholiken gilt (AAS 41, 1949, pag. 427). Damit ist die Frage der Ungültigkeit der Ferntrauung von getauften Nichtkatholiken endgültig geklärt. Zu der im Anschluß an die genannte Entscheidung vielfach aufgeworfenen Frage, ob dieselbe rückwirkende Kraft habe, ist zu bemerken, daß die Entscheidung ohne Zweifel eine interpretatio mere declaratoria darstellt, der gemäß can. 17 § 2 CJC rückwirkende Kraft zuzusprechen ist.

Dr. J. Weier.

Besprechungen

DOGMATIK

Tyciak, Julius, Der dogmatische Schriftbeweis bei M. J. Scheeben. Bedeutung und Methoden. (Sophia. Eine Schriftenreihe für lebensnahe und ökumenische Theologie. Herausgeber: Julius Tyciak und Norbert Rocholl.) A. Laumannsche Verlagsbuchhandlung, Dülmen in Westfalen 1948. 72 S.

Es ist ein Verdienst, die Weisen, wie Scheeben mit dem inspirierten Gottesworte umging, geordnet zusammenzustellen. Leider sieht der Verfasser das Schriftverständnis Scheebens als vorbildliche theologische Beweisführung an. Schon Thomas v. A. sagt, nur der Literalsinn sei beweiskräftig.

Ignaz Backes

Felder, Hilarin, OMCap., Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch. 3. Auflage. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1947. 391 S., Preis 10 DM.

Die 18 Vorträge sind, nachdem der Rest der früheren Auflage durch die moderne Kriegsführung zerstört worden war, unverändert wieder erschienen. Die einleitenden Vorfragen sind zwar durch ihre apologetische Sicht, die nicht immer die Probleme ruhig ins Auge faßt, durch die Kampfesweise, die Gegner gegeneinander auszuspielen, wobei sogar H. St. Chamberlain einmal als Zeuge herhalten muß, und durch ihren Tonfall wenig einladend. Aber die folgenden Kapitel über Jesu Persönlichkeit, Tugendfülle, Messianität, Gottheit und seine Stellung im Leben der Urkirche sind ausgezeichnete, aus innigster Vertrautheit mit dem N. T. geschöpfte Darlegungen. Abgesehen von einzelnen Meinungsverschiedenheiten seien für eine Neuauflage folgende Wünsche ausgesprochen: Die Paulusbriefe mögen in der Reihenfolge, wie sie entstanden sind, verwertet werden. Die Bedeutung von 'Emmanuel' möge klarer herausgearbeitet werden. Der Zeitpunkt, wann der Alte Bund aufgehoben wurde, werde deutlicher mit dem Kreuzestode Christi verbunden. Auf Ausdrücke wie 'gottmenschliches Bewußtsein' und 'gottmenschliche Person' sei hingewiesen. Röm 3, 25 werde genau wiedergegeben. Das Werk ist sehr zu empfehlen.

Ignaz Backes

Diekamp, Franz, Katholische Dogmatik, 1. Band. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf. 1949. 370 S., Preis 12,— DM.

So sehr man es begrüßt, daß das gediegene Handbuch für das theologische Studium im 1. Band wieder zugänglich ist, ebenso bedauert man, daß die neuere Literatur nicht vollständig nachgetragen ist. Ign. Backes

Esch, J. B., Briefe an Dich, Johann Josef Zimmer Verlag, Trier 1949. 285 S. Preis DM 9,80.

Der von den Nationalsozialisten 1940 verhaftete und 1942 in Dachau ermordete Schriftleiter des „Luxemburger Wort“ vereinigt in sich theologische Tiefe, die um das Wesentliche des Christentums weiß, und innige Vertrautheit mit den Zeitströmungen. In schriftstellerischer Gewandtheit und mit großer sprachlicher Gestaltungskraft sprengt er zuweilen den herkömmlichen Rahmen unserer Wortbilder, um den heutigen Menschen für die Wahrheiten des Christentums zu begeistern. Diese Briefe an Dich sind eine besondere und wertvolle Art der Laiendogmatik. Der Verlag hat das Buch vorbildlich ausgestattet.

Ignaz Backes

Ranft, Josef, Vom Dogma und vom lebendigen Geist. (Eine Antwort auf eine häufig gestellte Frage.) Echter Verlag, Würzburg 1949. 24 S., Preis 1,20 DM.

Der Leser macht manches Fragezeichen bei dieser Antwort, die Dogma und Dogmatik, Glaube und Theologie nicht auseinanderlegt. Ignaz Backes

von Rudloff, Leo, Kleine Laiendogmatik. Gregorius-Verlag, Regensburg 1948. 10. Aufl. 262 S., Preis 5,80 DM.

Die neue Auflage erscheint als unveränderter Neudruck. Wünschenswerte Verbesserungen mußten leider unterbleiben. Die klaren Formulierungen verdienen Lob. Ignaz Backes

Böckeler, Maura, Das große Zeichen. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit. (Mit einem Geleitwort von Ildefons Herwegen.) 558 S., 39,— S. Otto-Müller, Verleger, Salzburg.

In breiten Ausführungen wird gesprochen über die Frau im Schöpfungs-

plane Gottes, über Bild und Zeichen, über Eva als Symbol des Hl. Geistes und der Menschheit, über Maria die Braut, Mutter und zweite Eva, über die Kirche in ihrem Werden, Wachsen und ihrer Vollendung. Ignaz Backes

EXEGESE: NEUES TESTAMENT

Walter Eugen, Christus und der Kosmos. Eine Auslegung von Eph 1, 10. 71 Seiten. Schwabenverlag, Stuttgart 1948

Seitdem Papst Pius X. als Programm seines Pontifikates die Paulusworte „Instaurare omnia in Christo“ gewählt hat, wurden sie häufig in dem Sinne einer allgemeinen Reform des religiös-kirchlichen Lebens verstanden. Im Zusammenhang des Epheserbriefes haben sie einen viel universaleren Sinn: Der göttliche Heilsplan wollte wiederum das All in Christus zusammenfassen, ihm wiederum ein Haupt in Christus geben. Diese Stellung Christi im gesamten Kosmos wird aus den Darlegungen Walters klar ersichtlich. Einige Exkurse führen tief in geistesgeschichtliche Zusammenhänge hinein. Auch wer dem Verfasser nicht in allem und jedem zu folgen vermag, wird das Büchlein mit reichem Nutzen durcharbeiten.

Peter Ketter

Kraus Annie, Die vierte Bitte. Versuch einer Auslegung. 72 Seiten. Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei, Frankfurt am Main 1948.

Dieser Versuch einer Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers geht weit über die Sinndeutung der Fachexegese hinaus. Als Inhalt der Bitte werden vier „Hauptbrote“ genannt: das Brot des Leibes, das Brot des Geistes, das Brot des in Gott Erfundenseins und das Brot des endgültigen Gerettetseins (S. 52). Dabei wird jedoch mit Recht hervorgehoben, „daß diese Bitte unbestreitbar zunächst und vordergründig das leibliche Brot meint“ (S. 25). Zuweilen geht die Darstellung in ein Gebet an den Spender jedes Brotes über. Da wir geheißten sind, um „unser“ tägliches Brot zu beten, betont der letzte Abschnitt den sozialen Charakter der vierten Bitte. Eine wichtige Rolle spielen in den gedankentiefen Ausführungen die Begriffe „täglich“ und „heute“ in ihrem Verhältnis zur Zeit und Ewigkeit.

Peter Ketter

Hick P. Ludwig C. ss. R., Die Staatsgewalt im Lichte des Neuen Testaments. 88 Seiten. Verlag Johannes Volk, Aachen 1948.

Diese Schrift über das höchst zeitgemäße Thema ist erwachsen aus dessen Behandlung in der Wanderakademie für den Klerus der Erzdiözese Köln im Jahre 1947. Im Mittelpunkt steht die Lehre des Apostels Paulus über den Staat, besonders Röm 13, 1—7. Die Formulierung: „Paulus lehnt jedwede Auflehnung gegen den Staat oder die gottgesetzte Obrigkeit ab“ ist in dieser Verallgemeinerung etwas mißverständlich. Der Apostel spricht nicht explicite davon, und der Verfasser selbst macht S. 58—61 mehrere Einschränkungen. Der Lenker des Staates kann die ihm von Gott gegebene Macht nicht nur mißbrauchen, sondern sich auch eine Macht anmaßen, die nicht von Gott kommt, der man also sich anders gegenüberstellen muß, um nicht selber schuldig zu werden (vgl. Apg 5, 29). In der akuten Frage der politischen Betätigung des Klerus konnten die letzten Weisungen der kirchlichen Behörde nicht mehr berücksichtigt werden. Daß manche Steuergesetze des Staates bloße Pönalgesetze sind, dürfte aus gewissen exorbitanten Strafandrohungen seitens der Regierungen gegen die Übertreter hervorgehen. Das gilt natürlich nicht von der Pflicht der Steuerzahlung überhaupt.

Peter Ketter

Engel Dr. Johannes, Das Magnifikat, ein Wegweiser der Zeit. 94 Seiten. Verlag Jos. Giesel, Celle 1948.

Der aus seiner schlesischen Heimat vertriebene, 1947 verstorbene Verfasser ist durch eine Reihe homiletischer Werke bekannt. Auch diese kurz vor seinem Tode vollendete Schrift will keine exegetische Auslegung des Magnifikats sein. Sie enthält kurze, möglichst populäre und besinnlich-erbauliche Lesungen darüber. Peter Ketter

Schiel Hubert, Die sieben Siegel. Laienbriefe über die Wege zur Bibel. 330 Seiten. Verlag Balduin Pick, Köln 1948.

Das Buch bildet den 3. Band der vom Verfasser herausgegebenen Reihe „Am Lebensstrom“. Mit gespannter Aufmerksamkeit beginnt man die Lektüre dieser 25 „Laienbriefe über

die Wege zur Bibel". Der Untertitel will beachtet sein, denn es geht um die Heranführung einer jungen Freundin des Verfassers mit dem Namen Renate an die Bibel, nachdem sie sich unter seiner Anleitung bereits mit den unvergänglichen Werken der Weltliteratur von Homer bis zur Gegenwart bekannt gemacht hat. Er selbst liest täglich eine Viertelstunde in der Bibel. Der Segen dieser von der Kirche dringend empfohlenen und mit Ablässen versehenen Übung zeigt sich in einer Vertrautheit mit dem Worte Gottes, die auch einem Theologen Ehre machen würde. Überdies hat sich Schiel in Kommentaren und Einleitungswerken umgesehen und bringt viele Zitate aus der profanen Literatur. Die Briefform des Buches erhöht die Lebendigkeit und Frische der Darstellung, so daß der ermüdende Ton trockenen Dozierens vermieden wird. Allerdings ist einigemal die darin liegende Gefahr einer dem ernststen Ziel der Briefe nicht entsprechenden Ausdrucksweise nicht überwunden worden. Verschiedene theologisch ungenaue oder mißverständliche Stellen hätten rechtzeitig berichtigt werden können, wenn das nach Can. 1385, 2 C.J.C. vorgeschriebene kirchliche Imprimatur nach der Durchsicht durch den Censor beigelegt worden wäre. Wegen der Wichtigkeit der Landeskunde sowie der zeitgeschichtlichen und kulturellen Verhältnisse in den biblischen Ländern für das rechte Verständnis des Bibeltextes wäre ein Brief darüber erwünscht. Dagegen hätten die Ausführungen über die rationalistische Bibelkritik, die auch bei den Protestanten überholt ist, viel kürzer ausfallen dürfen. Peter Ketter

Wikenhauser Alfred, Das Evangelium nach Johannes übersetzt und erklärt. 296 Seiten. Gregorius-Verlag (Friedr. Pustet), Regensburg 1948 (Regensburger Neues Testament, Band 4). Kart. DM 10,-, geb. in Halbleinen DM 12,-.

Es ist erfreulich, daß nach der Erklärung der Synoptiker durch Jos. Schmid nun auch der Kommentar zum 4. Evangelium im „Regensburger Neuen Testament“ erschienen ist. Nach den von Wikenhauser besorgten Bänden 5 und 9 (Apg und Offb) war man auf eine gediegene Arbeit gefaßt, und diese Erwartung hat sich

vollauf erfüllt. Die vielen und schwierigen Probleme der Einleitung konnten, der knappen Form des Ganzen entsprechend, nur kurz behandelt werden. Die 32 überaus wertvollen Exkurse ergänzen jedoch die Einleitung in wichtigen Punkten. Zur Frage des „Presbyters Johannes“ bemerkt der Verf. mit Recht: . . . „die kritisch gerichteten Forscher haben bestenfalls die Möglichkeit erwiesen, daß Polykrates und Irenäus irrtümlich einen in Ephesus lebenden und dort verstorbenen hochangesehenen Jesusjünger Johannes mit dem berühmten Apostel gleichen Namens verwechselt haben, nicht mehr“ (S. 11). Die Eigenart der Reden Jesu im Joh.-Ev. wird damit begründet, „daß der Evangelist den Worten Jesu das Gepräge seines Geistes und seiner Sprache aufgedrückt hat“ (S. 22). Die hinreichend begründete Annahme der Abfassung nach der Verbannung auf Patmos scheint mir immer noch den Vorzug vor der früheren Datierung zu verdienen. Besondere Aufmerksamkeit widmet Wikenhauser der Textfolge, wie die fünf Exkurse darüber (einschl. S. 213–215) beweisen. Kap. 6 ist vor Kap. 5 gestellt, was für die Chronologie wichtig ist. Der Vers 5,4 wird als unecht, 3b als erläuternde Glosse beurteilt. Die Perikope von der Ehebrecherin (7,53–8,11) „ist kein ursprünglicher Bestandteil des Johannesevangeliums“ (S. 134). Die Worte „Wer an mich glaubt“ (7, 38) werden mit der ältesten patristischen Exegese und den neuesten Erklärern zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden gezogen. Es hängt wohl mit der im ganzen „Regensburger NT“ erstrebten Kürze zusammen, daß in manchen umstrittenen Fragen wohl verschiedene Auffassungen erwähnt sind, ohne daß jedoch der Verfasser sich für eine bestimmte Ansicht entscheidet. Als Todesursache Jesu ist Verblutung angenommen (S. 276). Die neueste Untersuchung darüber durch Dr. med. Hermann Mödler, die Wikenhauser nicht mehr berücksichtigen konnte, hat ergeben, daß der Tod bei Gekreuzigten nach einem orthostatischen Kollaps durch Versagen des Herzens und der lebenswichtigen Zentren des Gehirns eintritt (Stimmen der Zeit Bd. 144 [1949] 50–59).

Peter Ketter

Leiden und Sieg des Herrn.
32 Seiten. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz. Kart. DM 2,40.

Das Büchlein ist ein bibliophiler Sonderdruck der gekürzten und harmonisierten Leidensgeschichte des Herrn nach den vier Evangelien. Dreizehn Holzschnitte aus einer Augsburger Passion des 15. Jahrh. und eine farbige Umschlagzeichnung nach einem Einblattdruck des Berliner Kupferstichkabinetts schmücken es. Eine passende kleine Ostergabe.

Peter Ketter
Des Meisters Vorbild. Beiträge zum Jesusbild der Evangelien. Von Generosus Marquardt OFM. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1948. 132 Seiten. DM 3,—.

Viele werden dankbar dafür sein, daß diese bereits 1942 in der Zeitschrift „Paulus“ veröffentlichten „Beiträge zum Jesusbild der Evangelien“ nun durch das Kath. Bibelwerk, Stuttgart, weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden sind. Thematische Längsschnitte durch die Evangelien wechseln mit der Erklärung einzelner Perikopen ab. Außer den Leitern von Bibelstunden werden auch Prediger und Katecheten gute Anleitungen darin finden. Manchmal geht die Ausmalung der Szenerie etwas zu weit. Das S. 130, Anm. 7 aufgenommene Zitat von Ignaz Rohr ist missverständlich. Die Sündelosigkeit Jesu ist nicht „der Ertrag siegreich bestandener Seelenkämpfe“, sondern die notwendige Folge der unio hypostatica. Darum gab es trotz der Versuchbarkeit des Herrn für ihn keine „Möglichkeit für Niederlagen“.

Peter Ketter

GEISTLICHES LEBEN

Guardini, Romano, Theologische Gebete. Verlag Josef Knecht — Carolus-Druckerei, Frankfurt/Main 1948. 53 S., Preis 3,50 DM.

In edler Sprache tiefe Gedanken, herausgewachsen aus religiösen Vorträgen. Die Sätze über die Urschuld sind angesichts unserer Erlösung und Heiligung zu düster. Ignaz Backes

Grimm, Leonhard, Maria in unserem Glauben und Leben. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1947. 168 S., Preis 5,— DM.

Wichtige Stücke der Glaubens- und Sittenlehre werden kurz dargelegt und

mit Maria in Verbindung gebracht. Abgesehen von der eigenartigen Formel: „Der Heiland und der Dreifaltige Gott“ und einigen Überschwenglichkeiten über das Maß des religiösen Wissens bei der Gottesmutter in ihrem irdischen Leben, kann man das Buch begrüßen. Ignaz Backes

Dolezich, Gabriele, Caterina von Siena. Bernhart, Josef, Franz von Assisi. (Antwort des christlichen Herzens Band 1, Band 2.) Caritas-Verlag, Freiburg i. Br. 1947.

Beide Lebensbeschreibungen sind sehr zu empfehlen wegen des Stiles, der historischen Wahrscheinlichkeit, der geschichtstheologischen Tiefe und des Einblickes in die deutsch wiedergegebenen Quellen. D. hat die ungeschminkte seelische Eigenart der hl. Caterina, ihre Sendung für die Kirche und ihre liebestrunkenen Nachfolge Christi bis zum äußeren Scheitern ihrer kirchenpolitischen Aufgabe gut dargestellt.

B. darf den Ruhm beanspruchen, das Leben des seraphischen Heiligen einmal aus der Tiefenschau der Geschichtstheologie dargestellt zu haben, die „den Stand des Heiligen in der Kirche überhaupt, will sagen sein Stehen in und zu der hl. Geschichte, deutlich machen kann“. Ignaz Backes

Zimmer, Franz, Franz von Sales. Auf heiligen Bergen. Ausgewählt und übersetzt von F. Z. Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1946. 80 S., Preis 2,— DM.

Die Zusammenstellung gibt keine Fundorte an. Im Gegensatz zu Fr. v. S. schreibt der Übersetzer im Vorwort, die Menschenseele allein sei in der Flucht der Erscheinungen ewig unveränderlich. Ignaz Backes

Leicher, Alois, Leben aus dem Herzen des Gott-Menschen. Echter-Verlag, Würzburg 1948. 144 S.

Diese kleine Schrift könnte ob ihres gediegenen Gehaltes und ihrer gepflegten Sprache empfohlen werden, wenn der Verfasser nicht öfter von einer gottmenschlichen Seele Christi spräche. Ignaz Backes

Hechelmann, Adolf, Leben im Heiligen Geist. Hansa-Verlag, Hamburg 1949. 102 S., Preis 2,80 DM.

Der Wert dieser Schrift liegt im engen Anschluß an die Heilige Schrift, besonders an die Apostelgeschichte.

Das läßt über einige Unbeholfenheiten und Lücken hinwegsehen.

Ignaz Backes

Meid, Eduard, Der katholische Seelsorger, (Werkhefte zur Berufswahl). Verlag Glock und Lutz, Nürnberg, 26 S.

Wenn man die von Meid in ungleichem Stil geschriebenen, zum Teil schiefen Konstruktionen mühsam durchgelesen hat, freut man sich über die Darlegungen, die Linus Hofmann über die Berufsausbildung des Seelsorgers bringt.

Ignaz Backes

Wunderle, Georg, Arzt und Mystik. Augustinus Verlag Würzburg 1949. 48 S., Preis 2,40 DM.

Der überarbeitete Vortrag spricht darüber, wie weit der Arzt, der von der materialistisch-mechanistischen Schau des Menschen frei ist, helfen kann, außergewöhnliche religiöse Erscheinungen festzustellen, zu beurteilen und gegebenenfalls in solchen Fällen seine Heilkunst anzuwenden. Die Broschüre ist für den Theologen besonders wertvoll durch die Hinweise auf moderne medizinische Literatur. Es ist aber zu bedauern, daß W. das Wesen der Mystik nicht vom übernatürlichen Gnadenleben her sieht. Dadurch wurde ihre Zugehörigkeit zur Heiligkeit nicht genug erkannt, und die im Dienste der Heiligkeit stehenden, häufig, aber nicht wesensnotwendig sich zeigenden Begleitererscheinungen, wie Visionen und Auditionen, wurden nicht scharf abgehoben von solchen Vorkommnissen, die, wie Stigmatisation und Nahrungslosigkeit, für das mystische Gnadenleben völlig belanglos zunächst sind und nur uneigentlich als Mystik bezeichnet werden. So gesehen ist es nicht abwegig, mit Gruhle Erscheinungen wie das Schweben des Körpers gesondert zu behandeln, wenn auch der Name Okkultismus dabei zu vermeiden ist.

Ignaz Backes

VERSCHIEDENES

Joseph Wittig, Novemberlicht. Drei Skizzen über Allerseelen, Totensonntag, okkulte Erfahrungen und den Auferstehungsleib. Thomas-Verlag, Kempen 1948.

Wittig ist ein geborenes Erzählertalent. 384

Das beweisen diese Skizzen, in denen er das flächige Denken des Tages überwinden und das Herz zur Kugel, der „einzig vollkommenen Gestalt der Gedanken-, der Glaubens- und der Liebeswelt“, ausweiten will. Gleichwohl entsteht bei der Lektüre ein zwiespältiges Gefühl, weil mit den Mitteln der Dichtkunst theologische Probleme behandelt werden.

Joh. Thomas

Josef Wittig, Karfunkel. Weltliche Unterhaltungen und Skizzen für die hl. Weihnachtszeit. Regensburg-Münster 1948.

Die „weltlichen Unterhaltungen“ atmen frische Unmittelbarkeit. Obwohl sie in des Verfassers und der Sippe heimatlische Vergangenheit zurückführen, sind sie doch wunderbar zeitnah, z. B. wenn von der „Last des Nichts“ und von der „Last der Existenzlosigkeit“ und dann im Gegensatz dazu von der durch „das Wort Gottes begründeten Existenz“ als der einzigen, den ganzen Menschen tragenden gesprochen wird, um das Gerede über den Existenzialismus ad absurdum zu führen.

Joh. Thomas

Görres, Ida Friederike, Nocturnen. Tagebuch und Aufzeichnungen. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/M. 1949. 307 S., geb. 8,50 DM.

Die ursprünglich nicht für „das grelle Tageslicht des Büchermarktes“ bestimmten Tagebuchnotizen aus den Jahren 1939 bis 1947 zeigen, „daß wir alle neben, unter, mitten in dem Wirbel des Ungeheuren ein *privates* Dasein gelebt haben“. Angeregt durch Begegnungen mit Menschen und Büchern meditiert die Verfasserin — oft fragmentarisch und unbekümmert, aber stets geistreich und temperamentvoll — über die verschiedensten sozialen, historischen, literarischen und religiösen Probleme, mag es sich nun um gewisse „sehr post festum gemachte“ Theorien Max Webers oder um den „höchst kuriosen, erstaunlich katholischen“ Bernadette-Roman Werfels handeln. Aus dem an tiefen Einsichten und köstlichen Beobachtungen reichen Buch spricht letztlich — trotz aller Anfechtungen der leidvollen Kriegs- und Nachkriegsjahre — die glückliche Geborgenheit in Christus.

J. Höffner

Eingesandte Schriften

Die Aufnahme in dieses Verzeichnis bedeutet keine Empfehlung. Bei der großen Zahl der eingesandten Schriften können wir uns nur dann zu einer Besprechung verpflichten, wenn das Buch ausdrücklich von uns aufgeföhrt worden ist.

PHILOSOPHIE

- Aristoteles**, Tierkunde. Hrsg., übertr. u. erläutert von Paul Gohlke. Schöningh-Paderborn 1949. 544 S., kart. DM 12.—
- Cues**, Nikolaus von, Über den Ursprung. De principio. Deutsch mit Einführung von Maria Feigl. Vorwort u. Erläuterungen von Jos. Koch. Schriften des Nik. v. Cues, Bd. I. F. H. Kerle Verlag Heidelberg 1949. 116 S., geb. DM 4,80.
- Hirschberger**, Joh., Geschichte der Philosophie. I. Altertum und Mittelalter. Herder-Freiburg 1949. 492 S., geb. DM 18.—
- Huth**, Albert, Zehn Gesetze der Seele. Eine volkstümliche Psychologie. Pilger-Verlag Speyer 1949. 122 S., geb. DM 2,80
- Wolff**, Paul, Christliche Philosophie in Deutschland 1920—1945. Ausgewählte Texte. Einführung von Paul Wolff. Habel-Regensburg 1949. 342 S., geb. DM 12.—

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Augustinus**, Drelzehn Bücher Bekenntnisse. Übertragen von Carl Johann Perl. Schöningh-Paderborn 1948. 411 S., kart. DM 9,50, geb. 12,50.
- Bartsch**, Hans-Werner, Handbuch der evangelisch-theologischen Arbeit 1938 bis 1948. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1949. 140 S., geb. DM 6,20.
- Delp**, Alfred, Der mächtige Gott. Ansprachen, Verlag Josef Knecht, Carolus-druckerei, Frankfurt-Main 1949. 246 S., geb. DM 6,80.
- Du Lubac**, Henri, Vom Erkennen Gottes. Herder-Freiburg 1949. 136 S., Pappband DM 3,80.
- Hünerbein**, Albert, Erlebnisweisen des Christlichen. Religionspsychologische Untersuchungen. Pilger-Verlag Speyer 1949. 128 S., DM 4,60.
- Pfeil**, Hans, Friedrich Nietzsche und die Religion. Habel-Regensburg 1949. 212 S., geb. DM 6,50.
- Straubinger**, Heinrich, Religionsphilosophie mit Theodizee. 2. Aufl. Herder-Freiburg 1949. 264 S., geb. DM 8,80.

DOGMATIK

- Fellermeier**, Jakob, Aus der Welt der heiligen Sakramente. Habel-Regensburg 1949. 109 S., geb. DM 4.—
- Franziskanische Studien**, Vierteljahrsschrift, erscheint wieder seit 1949. 31. Jahrg. Verlag Coelde-Münster/Westf., Jahrg. DM 12.—
- Kappler**, Emil, Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel. Studia Freiburgensia NF Heft 2. Paulusverlag Freiburg/Schw. 1949. 246 S., brosch. Fr. 11,70.
- Kroneder**, Friedr., SJ, Im Geheimnis. Habel-Regensburg 1949. 147 S., geb. DM 3,20.
- Richttaetter**, Carl SJ, Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung. Ein quellenmäßiger Beitrag zur Geschichte des Gebetes und des mystischen Innenlebens der Kirche. Bachem-Köln 1949 508 S., geb. DM 12,20, brosch. DM 9,50.

- Scheeben**, Matthias Joseph, Handbuch der katholischen Dogmatik. I. Buch, hrsg. von M. Grabmann. 2. Aufl., mit einem Vorwort von Jos. Höfer. Herder-Freiburg 1948. 511 S., geb.; II. Buch, hrsg. von Michael Schmaus, mit einem Bericht von Jos. Höfer. 3. Aufl. Herder-Freiburg 1948. 479 S., geb.; Natur und Gnade, 4. Aufl., hrsg. von M. Grabmann. Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, 17. Aufl., hrsg. von Robert Grosche. Herder-Freiburg 1949. 219 u. 303 S., geb.
- Solron**, Thaddäus, Der Sakramentale Mensch. Vom Sinn und Aufbau der Sakramente. Herder-Freiburg 1949. 102 S., Pappband DM 2,80

KIRCHENGESCHICHTE KUNSTGESCHICHTE

- Bargellini**, Piero, Franziskus. Übers. v. Helene Moser. Pustet-Regensburg 1949. 503 S., kart. 6,50, geb. DM 8,50.
- Berghoff**, Stephan, Von Petrus bis Pius. Bilder aus der Kirchengeschichte. Ein Werk- und Lesebuch. Pustet-Regensburg 1949. 312 S., kart. 6,50, geb. DM 7,80.
- Gerke**, Friedrich, Der Trierer Agricius-Sarkophag. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Kunst in den Rheinlanden. Mit 4 Tabellen und 6 Kunstdrucktafeln. Paulinus-Verlag, Trier 1949 Großformat, 52 S., geb. DM 4,80.
- Müller-Erb**, Rudolf, Die Verkündigung des Christlichen in der Kunst der Gegenwart. Schwabenverlag Stuttgart 1949. 40 S., kart. DM 1,65.
- Pfeiffer-Beili**, Wolfgang, Europa und das große Asien. Studien zur Geistesgeschichte. Pilger-Verlag Speyer 1949. 86 S., geb. DM 2,80.
- Rohbeck**, Paul, Bernhard von Clairvaux. Gestalt und Idee. J. Schnell'sche Buchhlg. Warendorf/Westf. 1949. 103 S., geb. DM 2,80.
- Sedlmayr**, Hans, Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symbol der Zeit. Verlag Otto Müller, Salzburg 1948. 256 S., 56 Kunsttafeln, geb. DM 16,50.
- Wiedemann**, Heinrich, Karl d. Gr., Widukind und die Sachsenbekehrung. 40 S., Aschendorff-Münster 1949. DM 1,80.

KIRCHENRECHT

- Eichmann**, Eduard und **Mörsdorf**, Klaus, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. I. 6. Aufl. Ferd. Schöningh, Paderborn 1949. 528 S., br. 14,—, gb. DM 18.—
- Gottlob**, Theodor, Grundriß des katholischen Eherechtes. Benziger-Verlag, Einsiedeln-Köln 1948. 181 S., brosch. 8,70, geb. DM 10,70.
- Hagen**, August, Prinzipien des katholischen Kirchenrechts. Verlag F. Schöningh-Würzburg 1949. 400 S., kart. DM 10,80.
- Hanstein**, Honorius, OFM, Kanonisches Eherecht. Ein Grundriß für Studierende und Seelsorger. Schöningh-Paderborn 1949. 256 S., geb. DM 7,80.

- Klein, Joseph, Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie. J. C. B. Mohr, Tübingen 1949. 181 S., kart. DM 12,—
- Noldin, H., SJ, Summa Theologiae moralis. Complementum de poenis ecclesiasticis. 26. Aufl., hrsg. von G. Heinzel SJ, Innsbruck 1949. Verlag Felizian Rauch. 96 S., brosch. 8,90 S.
- Wenner, Jos., Reichskonkordat und Länderkonkordate. Mit Einleitung u. Sachverzeichnis. Schöningh-Paderborn 1949. 5. Aufl. 96 S., kart. DM 2,50.

LITURGIEWISSENSCHAFT

- Bernhart, Josef, Totengedächtnis. Verlag Ars sacra, Jos. Müller, München 1949. 208 S., geb. DM 3,90.
- Chery, H. Ch., OP., Pfarrgemeinde und Liturgie. Aus der Praxis der Lyoner Vorstadtpfarre Notre-Dame-Saint-Alban. [Übersetzung von René Michel J. Schnell'sche Verlagsbuchhdlg. Warendorf/Westf. 1949. 207 S., kart. DM 5,60.]
- Dutil, Abbé, Deine Messe, Dein Leben. Aus dem Französischen übersetzt von Josef Häusler. Verlag: Die Schmiede, Landshut/Memmingen 1949. 48 S., kart. DM 1,—
- Giengen, P. Jakobus Maria von, OFM Cap, Beseeltes Psalterium Romanum in Form einer übersichtlichen Psalmen-einteilung. Verlag Alb. Pröpster, Kempten/Allgäu 1949. DM —,90.
- Redlich, Virgil, OSB, Meßfeier als Lebensquell. Verlag Ars sacra, Josef Müller, München 1949. 32 S., DM -60.
- Pascher, Jos., Form und Formenwandel sakramentaler Feier. Ein Beitrag zur Gestaltenlehre der heiligen Zeichen. Aschendorff-Münster 1949. 96 S., kart. 3,60, geb. DM 4,80.
- Die Heiligen Sakramente. Verlag Ars sacra, Jos. Müller, München 1949. 32 S., DM -60.
- Slewerth, Gustav, Die Gebete der heiligen Messe. Für Kinder und Erwachsene geformt und in ihrem inneren Zusammenhang gedeutet. Mit Gebeten nach der hl. Kommunion u. einem Nachwort für Erzieher. Patmos-Verlag Düsseldorf 1949. 55 S., kart. DM 1,20.

- Das Tageszeitenbuch des monastischen Breviers. Hrsg. von d. Erzabt. Beuron. 2. Aufl., Pustet-Regensburg 1949. 1070 S., geb. DM 19,—

PÄDAGOGIK — KATECHETIK HOMILETIK

- Fendt, Leonhard, Homiletik, Theologie und Technik der Predigt. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1949. 108 S., geb. DM 5,—
- Flichner, Albert, Kommet, Kinder, lauschet! Kinderpredigten für alle Sonntage und Festtage. Pustet-Regensburg 1949. 290 S., kart. DM 6,60.
- Haendler, D. Otto, Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen. 2. Aufl. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1949. 328 S., geb. DM 12,50.
- Lohmüller, Johannes, Lebensvoller Religionsunterricht für das 1. u. 2. Schuljahr. 6. Aufl. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1949. 162 S., geb. DM 6,50.

- Ried, Georg, Ja und Nein zur Schulreform. Eine gemeinverständliche Einführung. Verlag J. W. Naumann, Augsburg 1949. 86 S., kart. DM 2,50.
- Römer-Krusemeyer, Maria, Adolf Donders 1877—1944. Regensburg-Münster 1949. 357 S., Lw. DM 12,—
- Teping, Franz, Der Kampf um die konfessionelle Schule in Oldenburg während d. Herrschaft d. NS-Regierung. Aschendorff-Münster 1949. DM 2,80.
- Van Acken, Bernhard, De Alten und die Jungen. Regensburg-Münster 1949. 64 S., kart. DM 1,—

SOCIALA

- Arnold, Franz Xaver, Zur christlichen Lösung der sozialen Frage. 2. Aufl. Schwabenverlag Stuttgart 1949. 166 S., kart. 4,50, geb. DM 5,50.
- Benz, Ernst, Wichern und der Sozialismus. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1949. 48 S., brosch. DM 1,85.
- Eickhoff, Antonius, Christliches Ordnungsbild und soziale Wirklichkeit. Gegenwartsaufgaben u. abendländisches Erbe. Aschendorff-Münster 1949. 325 S., kart. 8,50, geb. DM 9,80.
- Frings, Joseph, Kardinal, Verantwortung u. Mitverantwortung in der Wirtschaft. Was sagt die katholische Gesellschaftslehre über Mitwirkung und Mitbestimmung? Hrsg. v. Joseph Kardinal Frings. J. P. Bachem, Köln 1949. 136 S., kart. DM 2,60.
- Kalveram, Wilh., Der christliche Gedanke in der Wirtschaft. J. P. Bachem, Köln 1949. 133 S., kart. DM 2,60.
- Küchenhoff, Günther, Naturrecht und Christentum. Bastion-Verlag, Düsseldorf 1948. 138 S., kart. DM 3,80.
- Mund, Ottokar, Bernhardin von Siena. Ein Rufer in der Not. Regensburg-Münster 1949. 48 S., kart. DM 1,50.
- Utz, Arthur Fridolin, Freiheit und Bindung des Eigentums. F. H. Kerle-Verlag Heidelberg 1948. 174 S., geb. DM 5,50.

VERSCHIEDENES

- Becher, Hubert, SJ, Der Kranz der Engel und der Wert der Menschenseele. Ein Wort zu dem Buche von Gertrud von Le Fort. Pilger-Verlag Speyer 1949. 48 S., kart. DM 1,—
- Dempf, Alois, Die drei Laster. Dostojewskis Tiefenpsychologie. Verlag Karl Alber, München 1949. 137 S., geb. DM 5,—
- Görres, Ida Friederike, Der verborgene Schatz. Gedichte. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/Main 1949. 96 S., geb. DM 3,20.
- Ouwendijk, Dick, Das geschändete Antlitz. Roman. Übers. aus dem Holländischen von Hugo Zulauf. J. Schnell'sche Verlagsbuchhdlg. Warendorf/Westf. 1949. 295 S., geb. DM 9,80.
- Volkskalender für Schlesier 1950. Verlag Kirchliche Hilfsstelle München. 176 S., DM 2,—
- Schaumann, Ruth, Der schwarze Valtin und die weiße Osanna. Roman. Pilger-Verlag Speyer 1949. 185 S., geb. DM 4,50.
- Würzburger Krippe. Von Willy Jakob. Vierfarbendruck auf Karton 61 x 43 cm. Verlag R. Ziese, Regensburg 1949. Preis DM -90.

JOSEPH LORTZ

Die Reformation als religiöses Anliegen heute

Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta · 284 Seiten. Halbl. DM 9,60

So urteilt die Kritik:

- „Freimut zur historischen Wahrhaftigkeit“
- „Hervorragende Sachkenntnis“
- „Der führende Reformationshistoriker“
- „Spürbare Macht über die Menschen“
- „Auf das wärmste zu empfehlen“

ZU BEZIEHEN DURCH DEN BUCHHANDEL
PAULINUS-VERLAG TRIER



Franz Binsfeld & Co.

Nachfolger Josef Dornoff

Trier, Saarstrasse 39

Fernsprech-Nummer 2938

Ausführung von Kirchen-
fenstern und Glasmalereien



Qualitätsweine

**R. Lentzen-Deis
Bernkastel-Kues**

an der Mosel



UNIVERSAL-KLEINBILDWERFER

HOCHSTER LICHTSTÄRKE DURCH
ASPHÄRISCHEN KONDENSOR.
5x5 UND 6x6 IN EINEM GERÄT
BILDBAND- u. MIKRO-ANSATZ

Ed. Liesegang Düsseldorf Herstellung 1934

J. B. Grachs Buchhandlung

Jakob Weber

Trier, Simeonstr. 36, am Hauptmarkt
Gegr. 1846 - Fernsprecher 4492

Bücher
Zeitschriften
Schreibwaren

Spezialität:

**Kathol. Theologie
und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete

Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Wertvoll für den Religionsunterricht!

4. neubearbeitete Auflage - 34. - 38. Tausend

Huberta Schmetz, Ursuline

An ewigen Brunnlein

Mit farbigen Bildern von Tilde Eisgruber · 176 Seiten. Halbl. DM 5,70

PAULINUS-VERLAG TRIER

Möbeltransporte

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

M. Mallmann Nachf.

Fernsprecher 2800 **Trier** Thebäerstraße 47/49

